Achmad Khudori Soleh

Teologi Islam

Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali

Pengantar

Prof. Dr. M. Amin Abdullah

Teologi Islam

Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali

N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

Achmad Khudori Soleh

Teologi Islam

Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali

Pengantar

Prof. Dr. M. Amin Abdullah

TRANSLITERASI

Pengalih-hurufan Arab ke Indonesia dalam buku ini menggunakan transliterasi sebagai berikut.

Arab	Latin	Arab	Latin
أ	'	ط	th
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	`
ث	ṭ	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ھ	h
ش	sh	ي	y
ص	ṣ	ه	ah
ض	ḍ	ة,ه	at, ah

Ucapan Terima Kasih

Para ulama Islam berbeda pendapat tentang peran ilmu kalam. Golongan pertama menyatakan bahwa ilmu kalam adalah disiplin ilmu yang tidak berguna, bahkan merupakan bid'ah dalam agama. Hukum mencarinya adalah haram. Para ahli hadits dan ahli fiqh seperti Imam Malik (711-795), Imam al-Syafi'I (767-820) dan Ibn Hanbal (780-855) berada dalam kelompok ini. Mereka mengecam kajian ilmu kalam. Golongan kedua menyatakan sebaliknya, bahwa ilmu kalam adalah disiplin ilmu yang sangat penting. Hukum mencarinya adalah wajib bagi setiap individu (*fardu ain*). Abu Hasan al-Asy'ari (874-936) adalah salah satu tokoh yang mendukung pemikiran kelompok kedua ini.

Al-Farabi (870-950) dan al-Ghazali (1058-1111) mempunyai pemikiran dan penilaian sendiri tentang ilmu kalam. Al-Farabi seorang tokoh filsafat neo-platonism muslim menyatakan bahwa metode penalaran ilmu kalam tidak menyakinkan, kalah valid dengan ilmu-imu filosofis. Sementara itu, peran yang dimainkan ilmu kalam juga tidak dapat mengantarkan pada kesempurnaan jiwa. Bagi al-Farabi, peran ilmu kalam lebih sebagai realisasi dari ilmu-ilmu teoritis atau ajaran-ajaran pokok dari al-Qur'an dan Hadits.

Di sisi lain, al-Ghazali juga mengkritik metode penalaran ilmu kalam. Al-Ghazali menyatakan bahwa metode yang digunakan ilmu kalam tidak menghasilkan pengetahuan yang valid. Metode dalam ilmu kalam kalah valid dengan metode irfani dalam tasawuf. Selain itu, ilmu kalam juga tidak dapat diberikan kepada semua orang. Bagi al-Ghazali, ilmu kalam hanya dapat diberikan kepada kalangan tertentu yang membutuhkan penguatan ketika terjadi keraguan dalam keyakinan mereka. Artinya, peran ilmu kalam sangat terbatas.

Al-Farabi dan al-Ghazali dalam konteks ilmu kalam ini mempunyai persamaan dan perbedaan. Persamaannya terletak pada materi ilmu kalam. Al-Farabi dan al-Ghazali sama-sama menyatakan bahwa materi ilmu kalam ada tiga, yaitu kajian tentang Tuhan, kenabian dan hari akhir atau hari pembalasan. Meski demikian, keduanya berbeda dalam melihat posisi Tuhan dan hakekat kenabian. Al-Farabi dan al-Ghazali juga sama-sama mengkritik metode ilmu kalam. Al-Farabi menilai bahwa metode ilmu kalam kalah valid dibanding metode filsafat, sedang al-Ghazali menyatakan bahwa metode ilmu kalam kalah valid dibanding tasawuf. Selanjutnya, al-Farabi dan al-Ghazali berbeda dalam menilai peran ilmu kalam. Bagi al-Farabi, ilmu kalam lebih merupakan ilmu praktis yang berfungsi untuk merealisasikan pemikiran teoritis, sedang al-Ghazali melihat bahwa ilmu kalam hanya dibutuhkan kalangan tertentu dan bersifat sosial bukan individu sehingga hukum mempelajarinya adalah fardu kifayah.

Sebagian dari isi buku ini pernah diterbitkan oleh UIN Press Malang tahun 2013, dengan judul TEOLOGI ISLAM Perspektif al-Farabi dan al-Ghazali. Isinya tentang pemikiran teologi al-Farabi dan al-Ghazali dalam konteks hierarkhi ilmu yang mereka buat. Edisi ini sangat berbeda dengan sebelumnya. *Pertama*, edisi ini lebih focus pada kajian ilmu kalam sedang edisi sebelumnya menjelaskan teologi Islam dalam konteks hierarkhi ilmu. *Kedua*, pada edisi ini kajian ilmu kalam dirinci dalam aspek materi, metode yang digunakan dan peran yang dimainkan, sedang edisi sebelumnya lebih untuk menganalisis posisi teologi Islam di antara ilmu-ilmu yang lain. *Ketiga*, Pengantar dari Prof. M Amin Abdullah diambilkan dari buku Teologi Islam dengan sedikit perubahan redaksi tanpa mengurangi maknanya.

Terselesaikannya buku ini tidak lepas dari dukungan banyak pihak. Karena itu, saya mengucapkan terima kasih kepada semuanya. Pertama, kepada Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (LP2M) UIN Malang dan Ketuanya, Prof. Dr. Agus Maimun, M.Pd, yang telah membiayai proses penulisan buku ini. Kedua, kepada reviewer penelitian, yaitu Dr. Arif Zamhari, MA (UIN Jakarta) dan Dr. Fakhruddin, MA (UIN Malang), juga Prof. Dr. M. Zainuddin, MA sebagai committee yang telah memberi catatan dan saran konstruktif selama penelitian buku ini. Ketiga, pihak penerbit yang telah menerbitkan naskah ini. Keempat, istri tercinta, Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA, dan anak-anak (Hadziq, Humaida, Hasyma dan Azky) yang senantiasa memberi support luar biasa kepada peneliti. Kelima, pihak-pihak lain yang tidak

dapat saya sebutkan satu per satu yang telah berjasa untuk penyelesaian naskah ini. Sekali lagi terima kasih kepada semuanya. Tanpa dukungan, kerjasama, kritik dan kerja keras, buku ini tidak akan sampai kepada pembaca.

Malang, Nopember 2023
Achmad Khudori Soleh

[Kata Pengantar] Mencari Metode Pengembangan Ilmu Kalam

Prof. Dr. HM. Amin Abdullah

Keyakinan yang benar seperti dikatakan Ali Syariati (1933-1977), tidak tumbuh kecuali dari pengetahuan yang benar, dan pengetahuan yang benar tidak lahir kecuali dari cara berpikir yang benar. Sementara itu, cara berpikir yang benar hanya bisa terjadi dari metode berpikir yang benar. Artinya, metode berpikir adalah sesuatu yang sangat penting. Siapa yang tidak menguasai metode berpikir berarti tidak akan mendapatkan hasil benar dan tidak akan bisa mengembangkan apa yang dimilikinya.

Berkaitan dengan ilmu kalam, setidaknya ada dua alasan mengapa perlu pengembangan atau kajian ulang. *Pertama*, disiplin ilmu kalam adalah kajian pokok dan sentral dalam *Islamic studies* sehingga pemikiran ilmu kalam sangat mewarnai dan dalam batas-batas tertentu mendominasi arah dan corak materi serta metode keilmuan Islam lainnya. Kajian fiqh, tafsir, hadis, dakwah dan tarbiyah, bahkan persoalan-persoalan yang terkait dengan pemikiran ekonomi dan politik Islam tidak lepas dari pengaruh ilmu kalam. Kenyatannya, fakultas-fakultas di lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) seperti UIN, IAIN dan STAIN, semuanya mengajarkan studi ilmu kalam dalam Mata Kuliah Dasar Umum (MKDU). Perubahan pola pikir dalam ilmu kalam dapat merubah cara pandang ilmu-ilmu yang lain. *Kedua*, dalam era kontemporer ini, umat Islam tidak hanya bertemu dengan masyarakat yang beragam budaya, agama dan tradisi, tetapi juga harus menghadapi perkembangan iptek yang sangat cepat. Temuan-temuan dalam bidang medis, bioteknologi, rekayasa genetika, teknologi informasi dan lainnya adalah fenomena baru tidak bisa dijelaskan

dengan pola relasi antara Tuhan-alam-manusia sebagaimana uraian ilmu kalam klasik. Tidak adanya kemampuan untuk mengembangkan kajian ilmu kalam, juga disiplin-disiplin keilmuan Islam yang lain akan membuat masyarakat Islam mengalami kesulitan atau bahkan terpinggirkan dari percaturan global.

Struktur Pemikiran Ilmu Kalam.

Secara umum, ada tiga pola pemikiran yang dipakai, yaitu *deductive*, *inductive* dan *abductive*. Pemikiran deduktif menyatakan bahwa sumber pengetahuan dan segala yang dapat diketahui manusia berasal dari alam idea. Yaitu, ide-ide yang telah tertanam dan melekat pada manusia secara kodrati. Ide tentang kebaikan dan keadilan misalnya, seperti disampaikan Plato (428-348 SM) tidak diperoleh lewat pengalaman historis-empiris tetapi diambil dari ide bawaan yang dibawa manusia sejak azali. Mereka hanya perlu mengingat kembali (*recollection*) atas ide-ide tersebut. Sebaliknya, pola induktif menyatakan bahwa sumber pengetahuan adalah realitas empiris, bukan ide-ide bawaan. Realitas empiris yang senantiasa berkembang dinamis kemudian ditangkap oleh indera dan diabstraksikan (*abstraction* bukan *collection*) menjadi konsep-konsep, rumus-rumus, dan gagasan-gagasan yang disusun oleh pikiran. Ilmu pengetahuan adalah hasil abstraksi dari pengalaman historis-empiris ini sehingga tidak ada yang disebut ilusi.

Meski demikian, dalam analisis sejarah perkembangan ilmu pengetahuan (*history of science*), pola pemikiran deduksi dan induksi tersebut masih dianggap tidak memadai untuk menjelaskan dan memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi manusia. Karena itu, muncul pola pikir abduktif yang menekankan pada *the logic of discovery,* bukan *the logic of justifications*. Logika abduktif menuntut adanya hipotesis, interpretasi, dan proses pengujian di lapangan atas rumus-rumus, konsep-konsep, dalil-dalil dan gagasan yang dihasilkan dari kombinasi pola pikir deduksi dan induksi. *Abductive* menguji secara kritis atas seluruh bangunan keilmuan termasuk di dalamnya adalah ilmu keagamaan. Ilmu-ilmu keagamaan dikaji kembali, diuji dan dikritisi berdasarkan pengalaman yang terus berkembang dalam kehidupan sosial.

Metode pemikiran ilmu kalam lebih dekat dengan penalaran model deduksi. Bedanya, pemikiran-pemikiran non agama dideduksikan dari teori, diktum dan konsep-konsep yang telah ada yang merupakan hasil dari olah nalar manusia sehingga dapat dikritik dan dipertanyakan ulang tanpa rasa takut dan segan. Sementara itu, pemikiran ilmu kalam dideduksikan dari teks-teks suci

keagamaan, al-Qur`an dan hadis, sehingga sulit untuk dipertanyakan, dikaji ulang atau dikritik. Kebenarannya sudah dianggap *fixed*, niscaya, dan final. Akibatnya, produk-produk rumusan ilmu kalam yang umumnya adalah hasil pemikiran abad tengah menjadi terkunci rapat, tertutup, *ghair qâbil li al-taghyîr*.

Berdasarkan hal tersebut, maka pemikiran dan konsep-konsep ilmu kalam menjadi sulit untuk berkembang apalagi berubah. Posisi rumusan ilmu kalam yang dinilai telah *fixed* ini kemudian mengalami masalah ketika berhadapan dengan masyarakat kontemporer tak terbatasi oleh perbedaan negara, geografis, etnis, iklim bahkan tidak juga dibatasi oleh perbedaan budaya dan agama. Bagaimana harus menjelaskan fenomena seorang muslim yang taat beribadah, yang senantiasa membawa tasbih misalnya, tetapi berperilaku dan bergaul dengan gaya masyarakat Amerika, mendiami rumah model Eropa dan bekerja serta berkendaraan produk Jepang?. Bagaimana menjelaskan sebuah model tata budaya Barat yang dituduh tidak Islami tetapi masuk, diakses dan bahkan dinikmati atau diikuti oleh masyarakat muslim lewat parabola atau internet? Bagaimana cara membaikot sebuah produk Yahudi seperti yang difatwakan Yusuf al-Qardlawi (1926-2022) dan Majlis Ulama Indonesia (MUI) jika pabriknya sendiri dibangun di wilayah muslim dan mayoritas pekerjanya adalah orang-orang Islam? Di mana batas-batas yang disebut *dar al-Islâm* dan *dar al-ẖarb* dalam kondisi seperti itu?

Contoh-contoh di atas baru berkaitan dengan persoalan sederhana yang sering terjadi dalam masyarakat, belum dalam masalah filosofis. Karena itu, Hasan Hanafi (1935-2021) misalnya memberikan kritik tajam pada pemikiran ilmu kalam, dari sisi teoritis maupun praksisnya. Secara teoritis, menurut Hanafi, doktrin-doktrin ilmu kalam tidak bisa dibuktikan secara ilmiah maupun filosof. Ilmu kalam yang bersifat dialektik lebih diarahkan untuk mempertahankan doktrin dan memelihara kemurniannya bukan dialektika konsep tentang watak sosial dan Sejarah. Selain itu, karya-karya ilmu kalam klasik tidak jarang ditulis dan disusun sebagai persembahan kepada para penguasa (khalifah) yang dianggap sebagai wakil Tuhan di bumi. Karena itu, pemikiran ilmu kalam tidak jarang menjadi lepas dari konteks sejarah dan pembicaraan tentang manusia. Selain itu, pemikiran ilmu kalam terkadang cenderung sebagai legitimasi bagi status quo daripada sebagai pembebas dan penggerak manusia kearah kemandirian dan kesadaran.

Sementara itu, dari segi praktis, ilmu kalam tidak bisa menjadi ‘pandangan yang benar-benar hidup’ yang memberi motivasi tindakan dalam kehidupan konkrit manusia. Hal ini terjadi karena ilmu kalam sering disusun tidak berdasarkan atas kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia. Akibatnya, muncul keterpecahan kepribadian antara keimanan teoritik dan keimanan praktis (*split personality*) dalam masyarakat Islam. Mereka berdiskusi tentang taqwa dan kesucian jiwa di masjid dan halaqah keagamaan tetapi berperilaku korup dalam jabatan dan politik. Mereka berbicara tentang kejujuran akademik di kampus tetapi melakukan plagiasi dalam karya-karyanya. Dalam kehidupan global, keperpecahan kepribadian tersebut tampak dengan adanya paham keagamaan dan sekularisme dalam kebudayaan, tradisional dan modern dalam peradaban, Timur dan Barat dalam politik, konservatisme dan progresivisme dalam kehidupan sosial dan kapitalisme dan sosialisme dalam bidang ekonomi.

Kritik al-Farabi & al-Ghazali.

Jauh sebelum Hasan Hanafi (1935-2021), al-Farabi dan al-Ghazali telah memberikan kritik tajam pada doktrin-doktrin ilmu kalam khususnya dari aspek metodologis dan aksiologis. Pada aspek metodologis, al-Farabi menyatakan bahwa metode ilmu kalam yang dialektis dan apologetis tidak mampu menyakinkan kaum terpelajar sehingga ilmu kalam hanya cocok untuk masyarakat awam. Pada aspek aksiologis, al-Farabi menyatakan bahwa ilmu kalam tidak mampu mengantarkan seseorang untuk menjadi manusia sempurna (*insân al-kâmil*), yaitu manusia yang bertindak dan berilaku sesuai dengan sifat-sifat Tuhan. Doktrin-doktrin dan ajaran ilmu kalam tidak mampu merubah sikap dan perilaku manusia agar bertindak seperti Tuhan (*antropormism*). Bagi al-Farabi metode berpikir paling unggul adalah burhani, sedang pengetahuan yang utama adalah ilmu yang dapat mengantarkan manusia untuk mengenal Allah dan mengekspresikan cintanya pada Allah dalam perilaku dan kehidupan.

Sementara itu, pada aspek metodologis, al-Ghazali menyatakan bahwa metode dialektis yang digunakan untuk merumuskan ajaran-ajaran ilmu kalam kalah valid dibanding Irfan tasawuf. Selain itu, metode dialektis ilmu kalam juga telah tercemari oleh silogisme-silogisme palsu sehingga ilmu kalam tidak dapat diberikan kepada semua orang melainkan hanya bisa diberikan pada orang tertentu yang memerlukannya dan tidak bisa diberikan pada masyarakat awam. Pada aspek aksiologis, al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu kalam tidak dapat menyampaikan manusia untuk benar-benar mengenal Allah dan menyatu

dengan-Nya. Bagi al-Ghazali, metode yang paling unggul adalah intuitif (*kashf*) karena hasilnya lebih menyakinkan dan pasti, sedang pengetahuan yang utama adalah pengetahuan yang bisa menaikkan manusia ke langit untuk mengenal dan bersatu dengan Tuhan (*Taoism*).

Jika ilmu kalam dikembangkan dengan mengikuti pemikiran al-Farabi dan al-Ghazali tersebut, ada beberapa hal positif yang dapat dihasilkan. *Pertama*, pendekatan filsafat al-Farabi dapat mendorong pemikiran teologis menjadi terbuka atau setidaknya inklusif. Sikap-sikap terbuka sangat penting dan dibutuhkan dalam berinteraksi dengan masyarakat lain khususnya yang berbeda agama. Relasi antar umat beragama masih menjadi problem utama dalam masyarakat kita, baik dari umat Islam sendiri mupun non-Islam. Ketegangan antar umat beragama di banyak wilayah, juga fenomena kerusuhan antar madzhab pemikiran dan *sweeping* buku-buku yang dianggap kiri adalah akibat dari nalar ilmu kalam tertutup dan eksklusif. Mereka melihat masyarakat dengan pandangan *clear-cut*, hitam putih, mukmin-kafir dan sejenisnya. Pendekatan filsafat dapat membantu dalam proses dialog antar umat beragama dan konsep pluralitas agama yang digalakkan.

Kedua, pendekatan filsafat dapat mendorong doktrin dan norma agama sebagai *cultural force*. Harus diakui bahwa secara teoritis konsep iman dan taqwa telah begitu dikenal dan tertanam kuat dalam masing-masing diri orang Islam. Para dai dan pejabat selalu menyerukan hal itu. Akan tetapi, pada prakteknya perilaku korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) juga perilaku-perilaku lain yang tidak sesuai dengan ajaran agama tetap juga marak. Artinya, ajaran agama khususnya ilmu kalam klasik baru memberi pengaruh pada level individu, belum pada tingkat sosial. Agama baru berpengaruh pada wilayah *individual-morality,* belum pada *public-morality*. Pendekatan filsafat bisa mengisi kekurangan tersebut.

Ketiga, metode intuitif al-Ghazali dapat memberi keyakinan dan kesalehan pribadi yang kuat karena seseorang memperolehnya secara langsung (*experience*). Pengetahuan hasil dari pengalaman memberi keyakinan yang kuat dibanding hasil penalaran. Pemahaman dengan terbakar api (*haq al-yaqin*) lebih valid dibanding melihat api (*ain al-yaqin*), apalagi sekedar tahu definisi api (*ilm al-yaqin*).

Meski demikian, pendekatan dari al-Farabi dan al-Ghazali tersebut bukan tanpa masalah. (1) pendekatan filsafat tidak bisa berjalan baik jika berhadapan dengan masyarakat awam karena mereka tidak mudah untuk berpikir filosofis,

padahal mereka adalah mayoritas umat. Apalagi jika pendekatan filosofis harus melakukan merekonstruksi term-term ilmu kalam yang bersifat spiritual-religious menjadi material-profan agar kontekstual seperti yang dilakukan Hasan Hanafi (1935-2021). (2) pendekatan spiritual al-Ghazali dapat menciptakan sikap yang eksklusif sehingga sulit bergaul dan berjalan seiring dengan masyarakat luar. Akibatnya, masyarakat Islam menjadi tersingkir dan tidak mampu mengikuti perkembangan zaman. Apa yang terjadi pada umat Islam saat ini, yakni keterbelakangan, kebodohan, ketertindasan dan lainnya, seperti sering dituduhkan orang, salah satunya adalah akibat pengaruh al-Ghazali yang lebih menekankan aspek spiritual-individual.

Pendekatan Multi-Disipliner.

Memperhatikan uraian di atas, yaitu tentang keterbatasan metode dan rumusan ilmu kalam klasik, kritik-kritik al-Farabi dan al-Ghazali terhadap ilmu kalam, juga memperhatikan kebutuhan dan beragam problem masyarakat kontemporer, maka upaya pengembangan ilmu kalam tidak dapat dilakukan dengan mono disiplin. Pengembangan ilmu kalam kontemporer harus melibatkan beragam pendekatan dan disiplin keilmuan, harus multi-disipliner. Pengembangan ilmu kalam kontemporer harus melibatkan disiplin filsafat, sosiologi, antropologi, dan psikologi disamping disiplin ilmu keagamaan rumusan-rumusannya tidak terjebak pada sesuatu yang bersifat sosiologis, praktis dan profan tetapi tetap juga religius dan transenden. Melibatkan beragam pendekatan dan perspektif ini tidak bisa ditawar dan telah menjadi *condictio sine qua non* bagi pengembangan ilmu kalam kontemporer. Masalahnya, bagaimana mengemas semua pendekatan dan perspektif tersebut dalam paduan yang pas, selaras, utuh dan bisa direalisasikan dengan baik.

Buku ini memberi langkah awal dari usaha besar tersebut. Buku ini mendiskusikan berbagai perspektif tentang ilmu kalam, khususnya al-Farabi dan al-Ghazali, dalam masalah materi, metode dan peran ilmu kalam. Pemahaman yang konprehensip terkait dengan tiga aspek persoalan ini sangat penting sehingga kita menjadi paham kenapa ilmu kalam menjadi *the queen of the science.* Selain itu, pemahaman atas ketiga aspek tersebut ada dasar awal untuk pengembangan ilmu kalam kontemporer.

M. Amin Abdullah

Guru Besar Emeritus UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Daftar Isi

TRANSLITERASI .... **v**

UCAPAN TERIMA KASIH .... **vi**

KATA PENGANTAR Prof. Dr. HM. Amin Abdullah .... **ix**

DAFTAR ISI .... **xv**

DAFTAR BAGAN .... **xvii**

BAB I
PENDAHULUAN **1**

BAB II
KONTEKS KESEJARAHAN AL-FARABI DAN AL-GHAZALI **5**

A. Al-Farabi 5
   1. Kondisi Sosial Politik. 5
   2. Dinamika Keilmuan. 8
   3. Riwayat Hidup dan Kontribusi Keilmuan. 13

B. Al-Ghazali. 21
   1. Kondisi Sosial Politik. 21
   2. Dinamika Keilmuan. 26
   3. Riwayat Hidup dan Kontribusi Keilmuan. 30

BAB III
MATERI ILMU KALAM **37**

A. Beberapa Istilah terkait Ilmu Ketuhanan. 37

B. Materi Ilmu Kalam Menurut Ulama. 41

C. Materi Ilmu Kalam Perspektif al-Farabi 45

1. Alasan Agama Harus Dibela. 45
2. Materi Ilmu Kalam. 53
D. Materi Ilmu Kalam Perspektif al-Ghazali. 60
1. Perbedaan Ilmu Tauhid dan Ilmu Kalam. 60
2. Materi Ilmu Kalam. 62
E. Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali. 68

BAB IV
METODE ILMU KALAM 70
A. Metode Ilmu Kalam Menurut Para Sarjana. 70
B. Metode Ilmu Kalam Perspektif al-Farabi. 72
1. Metode-Metode Penalaran. 72
2. Metode Ilmu Kalam. 78
C. Metode Ilmu Kalam Perspektif al-Ghazali. 84
1. Kritik al-Ghazali Terhadap Ilmu Kalam. 84
2. Metode Ilmu Kalam. 87
D. Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali. 91

BAB V
PERAN ILMU KALAM 94
A. Peran Ilmu Kalam Menurut Ulama. 94
B. Peran Ilmu Kalam Perspektif al-Farabi. 98
1. Ilmu Teoritis dan Praktis. 98
2. Ilmu Kalam Bagian dari Ilmu Politik. 100
C. Peran Ilmu Kalam Perspektif al-Ghazali. 108
1. Urgensitas Ilmu-Ilmu dan Hukum Mempelajarinya 108
2. Urgensitas Ilmu Kalam. 114
3. Hukum Mempelajari Ilmu Kalam. 115
D. Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali. 120

BAB VI
PENUTUP 122

DAFTAR PUSTAKA 125
TENTANG PENULIS 134

Daftar Bagan

Bagan 1 Perbandingan Kondisi Objektif al-Farabi dan al-Ghazali............. 35
Bagan 2 Perbandingan antara Teologi, Ilmu Kalam, Ilmu Tauhid dan Ilmu Aqaid.. 40
Bagan 3 Perkembangan Intelek dan Proses Pewahyuan.............................. 59
Bagan 4 Perbandingan Materi Ilmu Kalam al-Farabi dan al-Ghazali.......... 69
Bagan 5 Bentuk-Bentuk Penalaran Menurut al-Farabi 77
Bagan 6 Metode-Metode Ilmu Kalam Menurut al-Farabi 83
Bagan 7 Metode-Metode Ilmu Kalam Menurut al-Ghazali 91
Bagan 8 Perbandingan Metode Ilmu Kalam al-Farabi dan al-Ghazali 93
Bagan 9 Alasan dan Peran Ilmu Kalam Menurut Ulama............................. 97
Bagan 10 Ilmu Teoritis dan Ilmu Praktis al-Farabi...................................... 108
Bagan 11 Urgensi Ilmu Menurut al-Ghazali...114
Bagan 12 Hukum Ilmu Kalam Menurut al-Ghazali 120
Bagan 13 Peran Ilmu Kalam al-Farabi dan al-Ghazali 121

BAB I

Pendahuluan

Teologi adalah ilmu yang mengkaji pokok-pokok keyakinan dalam agama. Simon Blackburn (b. 1944) mengartikan teologi sebagai ilmu yang mengkaji hakekat Tuhan atau usaha sistematis untuk menyajikan, menafsirkan dan membenarkan secara konsisten dan berarti tentang keyakinan adanya Tuhan.[1] Karena itu, ilmu teologi biasanya ditempatkan pada posisi yang penting dalam agama. Dalam tradisi Kristen, Derek Stanesby menyatakan bahwa teologi adalah *the queen of the science*.[2] Maksudnya, teologi dinilai sebagai pengetahuan yang paling tinggi dan paling otoritatif, di mana semua hasil penyelidikan dan keilmuan harus sesuai dengan alur pemikiran teologi. Jika terjadi perselisihan, pandangan teologi harus dimenangkan.

Ilmu kalam (*`ilm al-kalām*) atau teologi Islam juga ditempatkan pada posisi yang tinggi. Setidaknya, hal ini bisa dilihat dalam pengantar kitab-kitab yang membahas tentang persoalan teologi, seperti *Umm al-Barâhîn* dan *Fat<u>h</u> al-Majîd*.[3] Dalam Pengantar kitab-kitab ini selalu disebutkan bahwa persoalan keyakinan yang dikaji adalah ilmu yang sangat penting, bahkan terpenting dalam agama. Alasannya, ilmmu kalam berjasa dalam membahas dan mempertahankan persoalan-persoalan aqidah, masalah yang sangat essensial dalam Islam, dari serangan kaum bid`ah.

Sejalan dengan itu, Adud al-Din al-Iji (1281–1355) menyebut lima peran penting yang diberikan ilmu kalam. Yaitu, (1) ilmu kalam mampu melepaskan

1 Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press (OUP), 2008).

2 Derek Stanesby, *Science, Reason and Religion* (London: Routledge, 2016). 1.

3 Muhammad ibn Yusuf al- Sanusi, *Umm Al-Barāhīn*, ed. Khalid Zuhri (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009). 3; Muhammad Ibn Imran, *Fath Al-Majîd* (Surabaya: Usaha Keluarga, n.d.). 3.

seseorang dari sikap taqlid dalam keimanan sehingga dia mempunyai keyakinan yang kuat dan mandiri, (2) ilmu kalam dapat menuntun seseorang pada penjelasan sesuatu dengan hujjah yang kuat, (3) ilmu kalam bisa menjaga agama dari rongrongan kaum bid`ah, (4) ilmu kalam memberi landasan yang kuat pada ilmu-ilmu agama yang lain, (5) ilmu kalam mampu memberikan arah dan tujuan yang benar dalam aqidah, yang semua itu menyebabkan diterimanya amal dan tercapainya kebahagiaan dunia akherat.[4]

Meski demikian, beberapa pemikir Islam justru mengkritik ilmu kalam, setidaknya tidak menempatkannya sebagai *the queen of science*. Beberapa tokoh muslim yang berpengaruh pada bidang dan zamannya justru menempatkan ilmu kalam dalam urutan bawah, di bawah disiplin ilmu-ilmu yang lain hatta disiplin ilmu yang saat ini dianggap sekuler. Al-Farabi (870-950), misalnya, seorang tokoh filsafat Islam periode awal, menempatkan ilmu kalam dalam sub bagian ilmu politik. Menurutnya, ilmu kalam lebih bersifat apologetik daripada berusaha untuk mencari kebenaran. Karena itu, ilmu kalam tidak patut ditempatkan pada posisi ilmu-ilmu penting yang harus dikaji kaum terpelajar (filosof). Ilmu kalam lebih cocok untuk konsumsi masyarakat awam.[5]

Al-Ghazali (1058-1111) juga melakukan kritik terhadap ilmu kalam. Dalam *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*, al-Ghazali membagi ilmu-ilmu dalam dua tingkat kepentingan dalam pencariannya, yaitu kategori *farḍu `ain* dan *farḍu kifayah*. Ilmu kategori *fardu `ain* adalah ilmu-ilmu yang wajib dimiliki oleh setiap individu muslim, sedang ilmu kategori *fardu kifayah* adalah ilmu yang tidak harus dikuasai oleh setiap individu muslim, atau ilmu-ilmu yang harus dikuasai dalam batas tertentu. Al-Ghazali mengkaji ilmu kalam secara khusus dan menempatkannya dalam kelompok ilmu religius (*al-`ulûm al-shar'iyah*) kategori fardu kifayah.[6] Artinya, al-Ghazali menganggap ilmu kalam tidak memenuhi syarat untuk ditempatkan dalam kelompok ilmu yang paling dicari dalam khazanah ilmu-ilmu keislaman, bahkan tidak boleh dikaji melebihi batas-batas yang telah ditentukan.

Begitu pula yang dilakukan Ibn Khaldun (1332-1405 M). Dalam *al-Muqadimah*, Ibn Khaldun membagi ilmu-ilmu menjadi dua bagian: ilmu-

4 Aḍud al-Din al- Iji, *Al-Mawāqif Fi `Ilm Al-Kalām* (Beirut: Dar al-Kutub, 2008). 8.

5 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 170.

6 Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). 28; Achmad Khudori Soleh, *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi Dan Al-Ghazali*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2013).

ilmu rasional (*al-`ulûm al-aqliyah*) dan ilmu-ilmu agama (*al-`ulûm al-naqliyah*). Ilmu-ilmu yang masuk dalam kelompok ilmu rasional adalah logika, matematika, ilmu kealaman (fisika) dan metafisika, sedang kelompok ilmu-ilmu agama adalah ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu fiqh, teologi, tasawuf dan tabir mimpi. Secara hierarkhis ilmu kalam ditempatkan pada rangking bawah, setelah ilmu tafsir, hadis dan fiqh. Ilmu kalam hanya lebih baik daripada tabir mimpi dan praktek tasawuf di mana yang disebut terakhir ini lebih merupakan bentuk implementasi dari sebuah ilmu, bukan ilmu itu sendiri.[7]

Terakhir Hasan Hanafi (1935-2021). Tokoh yang dikenal sebagai pemikir muslim kontemporer bahkan menuduh ilmu kalam sebagai salah satu penyebab kemunduran Islam. Alasannya, pembahasan kalam lebih bersifat deterministik yang kemudian mendorong munculnya perilaku fatalistik di kalangan umat Islam. Mereka lebih menunggu pertolongan dan inspirasi dari langit serta mengabaikan tindakan konkrit ketika menghadapi persoalan.[8]

Perbedaan pendapat di antara para tokoh tentang posisi penting ilmu kalam tersebut memunculkan berbagai pertanyaan. Bagaimana sesungguhnya peran ilmu kalam dalam menjaga keyakinan masyarakat muslim? Bagaimana hukum mempelajarinya? Apa materi kajian? Bagaimana metode berpikirnya?

Penelitian ini mengkaji persoalan ilmu kalam dalam perspektif al-Farabi (870-950) dan al-Ghazali (1058-1111). Setidaknya ada dua alasan mengapa penelitian ini mengambil kedua tokoh sebagai tokoh pembahasannya. *Pertama*, dua pemikir ini bisa dianggap mewakili aliran pemikiran yang berbeda. Al-Farabi adalah tokoh filsafat yang sangat berpengaruh, tidak hanya dalam dunia Islam tetapi juga di Barat. Di dunia Islam, al-Farabi ditempatkan sebagai "guru kedua" (*al-mu`allim al-tsânî*) setelah Aristoteles (384-322 SM) sebagai "guru pertama" (*al-mu`allim al-awwâl*).[9] Al-Ghazali adalah salah satu tokoh besar dalam teologi Islam Asy`ariyah. Di samping ahli fiqh dan tasawuf al-Ghazali bisa dianggap mewakili kaum agamawan yang pemikirannya masih sangat berpengaruh sampai sekarang. Perspektif al-Farabi dan al-Ghazali dalam penelitian ini tidak hanya menunjukkan perspektif sang tokoh semata, tetapi

7 Abdurrahman ibn Muhammad Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, ed. Abdullah Muhammad Darwish (Damaskus: Dar Yu`rab, 2004). 543.

8 Hasan Hanafi, *Min Al-Aqîdah Ilâ Al-Tsaurah* (Cairo: Maktabah Matbuli, 1991).; Achmad Khudori Soleh, "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hasan Hanafi," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 11, no. 1 (2010): 41–60.

9 Claude Gilliot and Osman Bakar, "Classification of Knowledge in Islam," *Studia Islamica*, no. 93 (2001): 152, https://doi.org/10.2307/1596114.

diharapkan juga bisa menunjukkan pandangan dari kedua aliran pemikiran yang terwakili.

Kedua, pertimbangan periodesasi perkembangan pemikiran Islam. Secara historis, al-Farabi hidup pada awal ketika filsafat Islam dan ilmu pengetahuan seperti matematika, ilmu kealaman dan sejenisnya mulai berkembang dalam dunia Islam, dan setelah kalam yang rasional Muktazilah mencapai puncak kejayaan. Sementara itu, al-Ghazali hidup pada masa kejayaan Islam, dari segi keilmuan, politik, filsafat, kalam dan bahkan tasawuf; juga kondisi penuh ketegangan intelektual antara kalam dengan filsafat, ketegangan spiritual antara kaum sufis dengan fuqaha, ketegangan politik antara penguasa beraliran Sunni dengan Syiah. Al-Ghazali ikut terlibat langsung dalam meredam sebagian ketegangan tersebut. Perbedaan kronologis kedua tokoh diharapkan dapat menggambarkan dinamika pemikiran yang terjadi dikalangan masyarakat Islam, khususnya dalam persoalan kalam.

BAB II

Konteks Kesejarahan Al-Farabi dan Al-Ghazali

Pemikiran seseorang tidak lepas dari konteks sosial, tradisi dan masyarakat di mana seseorang hidup. Karl A. Steenrink menyatakan bahwa pemikiran adalah hasil dari proses komunikasi seseorang dengan kondisi sosial lingkungannya.[1] Artinya, pemikiran adalah pengetahuan yang dibentuk secara sosial. Karena itu, pemikiran al-Farabi dan al-Ghazali tidak akan bisa dipahami secara baik tanpa melihat sejarah atau tradisi panjang yang melingkupinya.

Berdasarkan hal tersebut, bab ini akan mendiskusikan tiga hal penting. Yaitu, kondisi sosial politik yang mengintari kehidupan sang tokoh, gerak intelektual yang terjadi saat itu, dan riwayat hidup kedua tokoh. Selain itu, juga mendiskusikan karya-karya penting peninggalan kedua tokoh.

A. Al-Farabi.

1. Kondisi Sosial Politik.

Al-Farabi hidup pada masa kedua pemerintahan Bani Abbas (750-1258). M al-Khudori membagi kekuasaan Bani Abbas dalam lima periode kekuasaan. *Pertama*, masa kekuasan khalifah al-Saffah (750-754) sampai al-Watsiq (842-847) Pada masa ini kekuasaan dan kekuatan langsung dipegang khalifah. *Kedua*, masa khalifah banyak dipengaruhi para perwira keturunan Turki, masa khalifah al-Mutawakil (847-861) sampai al-Mustakfi (944-946). *Ketiga*, masa para khalifah di bawah kendali orang-orang Bani

1 Karel A. Steenbrink, *Metodologi Penelitian Agama Islam Di Indonesia Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama Dalam Beberapa Melayu Dari Abad 19* (Semarang: LP3M IAIN Walisongo, 1985). 4.

Buwaih, tahun 946-1070 M. Keempat, masa para khalifah di bawah kendali Bani Saljuk, tahun 1073-1160 M. Kelima, masa setelah Bani Saljuk sampai jatuhnya Baghdad ke tangan Mongal, tahun 1257 M.[2]

Masuknya pengaruh perwira Turki ke dalam pemerintahan Bani Abbas periode kedua tersebut, menurut Harun Nasution (1919-1998), bermula dari kebijakan al-Mu`tashim (833-842). Al-Mu'tashim adalah khalifah Abbasiyah dari ibu yang berasal dari Turki. Dia mengambil orang-orang Turki sebagai pengawal pribadinya.[3] Para tentara Turki ini pada masa berikutnya menduduki jabatan wazir-wazir dan begitu berkuasa sehingga para khalifah sesudah al-Mu`tashim (833-842 M) tidak mampu menolak kehendak mereka. Al-Radli (934-944), khalifah Abbasiyah yang ke-20 yang berkuasa tahun 934-944 M, pernah mengeluhkan hal tersebut. Dia menyatakan bahwa semua kegiatan khalifah diatur oleh wazir dan pengawalnya. Para pengawal bisa datang kepada khalifah kapan saja, meski pada malam hari, dan mereka tidak akan bekerja jika perintah yang diberikan khalifah tidak berkenan di hatinya.[4]

Pemerintahan Bani Abbas (750-1258) memang menggunakan system kewaziran. Para wazir berkedudukan di bawah khalifah. Pada diri wazir terdapat dua kekuasaan sekaligus: kekuasaan sipil dan militer, di samping sebagai penasihat dan pembantu khalifah. Di bawah wazir ada beberapa sekretaris (*kâtib*) yang membantu tugas wazir. Antara lain, *kâtib al-rasâil* (administrasi), *kâtib al-kharaj* (pajak), *kâtib al-jundi* (tentara) dan *kâtib al-qâdli* (hakim). Ada beberapa katib yang terkenal, antara lain al-Fadlal ibn al-Rabi` pada masa khalifah Harun al-Rasyid (786-809), Ahmad ibn Yusuf pada masa khalifah al-Ma`mun (813-833), al-Hasan ibn Wahab pada masa khalifah al-Watsiq (842-847), dan ibn al-Qasim al-Karkhi wazir khalifah al-Radli (934-940). Ibn al-Qasim dikenal sebagai wazir yang membela ilmu-ilmu filsafat dan merupakan sahabat al-Farabi. Para khalifah biasanya memilih katib dari akademisi dan ahli sastra, sehingga bisa membuat gaya bahasa yang fasih.[5]

---

2 Muhammad al- Khudori, *Muhâdlârat Al-Umam Al-Islâmiyah* (Cairo, 1921). 542.

3 Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985). 68.

4 Akbar S Ahmed, *Discovering Islam Making Sence of Muslim History and Society* (London: Routledge and Paul Kegan, 1988). 55.

5 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 56.

Selain wazir, khalifah Bani Abbas juga mengangkat "*Hâjib*". *Hâjib* adalah lembaga atau pejabat yang bertugas mengatur keamanan khalifah dan mengatur orang-orang yang hendak menemui khalifah. Pada masa Bani Abbas, kedudukan *Hâjib* ini semakin tinggi sesuai dengan tingkat kemajuan budaya saat itu. *Hâjib* bahkan menjadi ekskutif di samping wazir, di mana pejabat-pejabat senantiasa berkonsultasi dengannya dalam berbagai urusan negera. Tidak jarang, *Hâjib* memainkan peran politik kotor seperti al-Fadlal ibn al-Rabi` yang menyulut fitnah antara khalifah al-Amin (809-813) dengan al-Makmun (813-833), penggantinya.[6]

Pada masa khalifah Bani Abbas periode pertama, para wazir di bawah kontrol khalifah. Mereka bisa dipecat atau dihukum mati bila dicurigai hendak menggoyahkan kedudukan khalifah. Akan tetapi, pada periode berikutnya lembaga kewaziran begitu kuat dan berkuasa sehingga ada yang berani menyatakan diri sebagai *sultan*, ada yang menyatakan diri sebagai *amîr al-umarâ'* atau *al-mulk* seperti yang dilakukan Bani Buwaih. Al-Watsiq (842-847), khalifah ke-9 yang berkuasa setelah al-Mu`tashim (833-842) pernah berusaha melepaskan diri dari pengaruh wazir-wazir keturunan Turki dengan memindahkan ibu kota negara ke Samarra. Akan tetapi, para khalifah justru bertambah mudah dikuasai mereka. Akhirnya, khalifah al-Mu`tadlid (870-892) mengembalikan ibu kota pemerintahan ke Baghdad.[7]

Kondisi tersebut mengakibatkan propinsi-propinsi di daerah menjadi jauh dari pengawasan pemerintahan pusat. Hal ini mendorong para penguasa daerah untuk berkuasa penuh atas wilayah masing-masing (otonom) yang kemudian melahirkan dinasti-dinasti kecil di wilayah, meski masih mengakui keberadaan khalifah di Baghdad. Apalagi pada kenyataannya, para penguasa di daerah tersebut bisa mengorganisasi pasukan sendiri, bahkan sangat besar. Daerah Transoxiana, Turkistan, tempat di mana al-Farabi lahir dan menempuh kehidupan awalnya adalah propinsi otonom yang berada di bawah kekuasaan Bani Saman (874-998). Al-Farabi tumbuh di bawah pemerintahan Nasr ibn Ahmad (874-892). Dinasti yang mengklaim dirinya sebagai bangsa Persia dan keturunan Sasaniyah ini dilukiskan sebagai "salah satu dinasti terbaik yang pernah berkuasa", karena dukungannya yang besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan sastra.[8] Begitu pula

6 Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh Al-Islâmî* (Cairo: al-Nahdah al-Misriyah, 1964). 265.
7 Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. 69.
8 Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan* (Beirut: Dar al-Shadir, n.d.). 155.

daerah Syiria, khususnya Damaskus dan Aleppo, tempat di mana al-Farabi menghabiskan masa tuanya. Wilayah tersebut sepenuhnya dikontrol oleh Bani Hamdan, dinasti yang berkuasa antara 890-1004 M. Para penguasa dinasti ini juga sangat gandrung akan ilmu pengetahuan dan filsafat. Di antara yang terkenal adalah Saif al-Daulah Abu al-Hasan Ali (944-966), yang hidup semasa dan memberikan dukungan keilmuan kepada al-Farabi.[9]

Kondisi politik seperti ini juga mendorong propinsi-propinsi yang sama-sama dalam kekhalifahan Bani Abbas saling menyerang dan menduduki daerah lain sebagai upaya untuk memperluas kekuasaan masing-masing sebagaimana yang terjadi pada tahun 945 M. Saat itu terjadi krisis politik antara Bani Ikhsid (935-969) yang menguasai propinsi Syiria dengan Bani Hamdan (890-1004) yang berkuasa di Mosul. Pasukan Bani Hamdan menyerang dan menduduki Aleppo dan Damaskus yang ada dalam kekuasaan Ikhsidiyah pada tahun 945 dan 946 M. Setelah itu, mereka meminta khalifah di Baghdad untuk menetapkan dan mengakuinya sebagai penguasa baru atas wilayah yang diduduki.[10]

Dengan kondisi politik yang demikian, kekhalifahan Bani Abbas (750-1258) saat itu sesungguhnya telah terbagi dalam berbagai wilayah otonom yang dikuasai sepenuhnya oleh para amir daerah. Kedudukan khalifah lebih merupakan simbol kekuasaan seremonial belaka seperti kedudukan raja dalam sistem pemerintahan Inggris sekarang. Meski demikian, berkaitan dengan kehidupan dan karir intelektual al-Farabi, para amir atau sultan wilayah, di Turkestan maupun Aleppo, adalah para penguasa yang sangat apresiatif terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan filsafat. Itulah sebabnya mengapa ketika terjadi perubahan politik di Baghdad, saat khalifah al-Mutawakil (847-861) memberangus kalangan Muktazilah yang rasionalis untuk kemudian beralih pada golongan Ibn Hanbal (780-855) yang salaf, al-Farabi tetap bisa leluasa mendalami dan berdiskusi tentang filsafat di Aleppo.

2. Dinamika Keilmuan.

Kegiatan-kegiatan ilmiah pada masa kekhalifahan Bani Abbas (750-1258) bergerak dinamis seiring dengan dinamika politik yang ada. George Atiyeh (1923-2008), menyatakan bahwa kegiatan intelektual periode ini

9 George Zidan, *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). 251.
10 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 36.

menempuh dua jalan yang berbeda, yang kadang bisa saling bersilang atau berbenturan satu sama lain. *Pertama*, jalan ortodoks atau salaf yang dianut kebanyakan kaum Muslim. Jalan ini menuju kepada pembangunan dan pengembangan "ilmu-ilmu bayani", seperti filologi, sejarah dan yurisprudensi (*fiqh*). *Kedua*, jalan yang kurang ortodoks (*khalâf*) yang dipengaruhi oleh kebudayaan Yunani, Syiria dan Persia. Jalan ini menuju pada pengembangan berbagai disiplin tentang filsafat, matematika, astronomi, fisika dan geografi, yang dikemudian disebut "ilmu orang zaman dahulu".[11]

Pada periode awal kekuasaan Bani Abbas (750-1258), saat para khalifah berada pada puncak kekuasaan militer dan politik, aktivitas intelektual tersebut bergerak dan berkembang pesat, baik yang menempuh jalan ortodoks maupun yang kurang ortodoks. Dalam bidang fiqh, misalnya, yang digolongkan dalam ilmu-ilmu lewat jalan ortodoks, ada tokoh-tokoh seperti Abu Hanifah (699-767) yang mendirikan madzhab fiqh di Baghdad, Imam Malik (716-796) di Madinah, al-Syafi`i (767-820), Ahmad ibn Hanbal (780-855) dan al-Thabari (838-922) di Baghdad serta Dawud Zhahiri (817-935) di Kufah. Sedang dalam disiplin ilmu-ilmu lewat jalan kurang ortodok, lahir tokoh-tokoh seperti Jabir ibn Hayyan (721-815) dalam bidang kimia, al-Khawarizmi (780-850) dalam matematika, al-Kindi (806-875) dalam filsafat, Tsabit ibn Qurrah (833-911) dalam geometri, dan al-Battani (858-929) dalam astronomi.

Akan tetapi, sejak khalifah al-Makmun (813-833) melakukan terjemahan secara besar-besaran terhadap buku-buku ilmiah dan filsafat, gerak intelektual mengalami perubahan. Ilmu-ilmu kelompok kedua yang digali lewat jalan kurang ortodoks menjadi lebih dominan dan berkembang. Ilmu-ilmu pengetahuan yang diilhami oleh alam pikiran Yunani memperoleh bentuk Arab Muslimnya dan mencapai ketinggian yang belum pernah terjadi sebelumnya di Timur Dekat, kecuali dalam kurun waktu Aleksander. Abed al-Jabiri (1935-2010) menyebut proyek terjemahan ini sebagai tonggak pertama pertemuan antara pemikiran Islam dengan pemikiran Yunani klasik.[12] Pada proyek terjemahan ini sampai dibentuk sebuah tim yang bertugas untuk melawat ke negeri-negeri lain guna mencari buku-buku

---

11 George N Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, ed. Kasidjo Djojosuwarno (translit from English to Indonesian) (Bandung: Pustaka, 1983). 3.

12 M Abed al- Jabiri, *Takwîn Al`Aql Al-`Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1991). 195.

pengetahuan apa saja yang pantas diterjemahkan dan dikembangkan.[13]

Khusus untuk ilmu kalam, diskusi-diskusi dalam ilmu ini telah mulai lebih awal, yaitu saat Bani Umaiyah (661-750) menetapkan Damaskus sebagai ibu kota negara menggantikan Madinah. Saat itu terjadi benturan pemikiran antara Islam dan non-Islam, khususnya Katolik. Yahya al-Dimasqi atau John of Damascus (675-749), seorang uskup Katolik di Damaskus melontarkan persoalan tentang al-Qur'an. Al-Qur'an *qadim* (tidak diciptakan) atau *hadits* (diciptakan). Persoalan ini kemudian menjadi polemic panjang dalam pemikiran Islam.[14]

Perkembangan yang pesat pada ilmu-ilmu filosofis yang kemudian menjadi dominan tersebut ternyata bukan tidak menimbulkan masalah. Ibn Hanbal (780-855) dan orang-orang yang sepikiran dengannya dari kalangan salaf menunjukkan sikap yang tidak kenal kompromi terhadap ilmu-ilmu tersebut. Atiyeh (1923-2008) menyatakan bahwa penentangan kalangan salaf tersebut setidak didorong oleh tiga alasan.[15] *Pertama*, adanya ketakutan di kalangan kaum salaf (*fiqh*) bahwa ilmu-ilmu dari Yunani akan menyebabkan berkurangnya rasa hormat umat Islam terhadap Tuhan. *Kedua*, adanya kenyataan bahwa mayoritas dari mereka yang mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani adalah orang-orang Kristen, penganut Machianisme, orang-orang Sabia dan Muslim pengikut madzhab Batiniyah yang esoteris. Kenyataan ini mendorong munculnya kecurigaan atas segala kegiatan intelektual dan perenungan yang mereka lakukan. *Ketiga*, adanya usaha untuk melindungi umat Islam dari pengaruh Machianisme Persia khususnya maupun paham-paham lain yang dinilai tidak sejalan dengan ajaran Islam.

Usaha penentangan dari kaum salaf terhadap filsafat Yunani dan ilmu-ilmu rasional termasuk teologi Muktazilah ini terus berlanjut sampai munculnya al-Mutawakil (847-861). Khalifah al-Mutawakil yang mendukung ulama salaf mendorong kalangan ini muncul ke permukaan menggantikan posisi kaum Muktazilah yang sebelumnya berkuasa. Mulailah terjadi "revolusi", dimana orang-orang yang tidak sepaham dipecat dan diganti dari kalangan salaf. Al-Kindi (801-873) adalah salah satu contoh orang yang menerima nasib buruk, dipecat dari jabatannya

13 Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Bulang Bintang, 1975). 227.
14 Louis Gardet, *Falsafah Al-Fikr Al-Diny* (Beirut: Dar al-ilm, 1967). 56.
15 Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*. 4.

sebagai penasehat istana karena menentang kebijakan ortodoksi al-Mutawakil (847-861).[16]

Bersamaan dengan itu, kaum Muktazilah menjadi tersingkir dan memaksa mereka untuk pindah haluan jika ingin selamat. Salah satu tokoh Muktazilah yang kemudian menyeberang ke barisan salaf adalah Abu Hasan al-Asy`ari (873-933), tokoh seangkatan al-Farabi yang kemudian dikenal sebagai pendiri madzhab *ahl al-sunnah*. Al-Asy`ari secara resmi menyeberang ke aliran salaf sekitar tahun 919 M, pada masa kekuasaan khalifah al-Muqtadir (908-932), tiga tahun setelah Ali al-Juba'i (w. 915), guru sekaligus mertuanya meninggal.

Perpindahan al-Asy`ari dari Muktazilah ke barisan salaf, menurut berbagai sumber, didahului dengan mengasingkan diri selama 15 hari di rumahnya untuk memikirkan pikiran-pikiran Muktazilah. Setelah itu, al-Asy'ari pergi ke masjid dan menyampaikan pidato kepindahan yang terkenal,

"Hadirin sekalian, selama ini saya mengasingkan diri untuk berfikir tentang keterangan dan dalil-dalil yang diberikan masing-masing golongan. Dalil-dalil tersebut, menurut saya, sama kuatnya. Karena itu, saya meminta petunjuk kepada Tuhan dan atas petunjuk-Nya, saya sekarang meninggalkan paham-paham lama (Muktazilah) untuk menganut kepercayaan baru yang saya tulis dalam buku-buku ini. Keyakinan lama saya lemparkan sebagaimana saya melemparkan baju ini".[17]

Menurut anallisis Montgomery Watt (1909-2006), kepindahan al-Asy`ari dari Muktazilah ke salaf ini didorong oleh dua alasan. *Pertama*, adanya kondisi yang tidak menguntungkan secara politis. Madzhab Muktazilah tidak lagi berkuasa. *Kedua*, tidak adanya masa depan yang baik bagi perkembangan pemikiran Muktazilah. Pemikiran teologi Muktazilah kalah dengan penalaran salaf yang berkuasa. Tegasnya, kepindahan al-Asy'ari tidak hanya melulu alasan keagamaan, tetapi juga politis. Kenyataannya, pemikiran rasional Muktazilah tetap dipakai oleh al-Asy'ari meski telah berpindah kepada barisan salaf.[18]

16 Atiyeh. 7.

17 Ahmad Amin, *Zhuhr Al-Islâm* (Cairo: al-Nahdah al-Misriyah, 1965). 67.

18 William Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979). 100.

Secara historis, al-Asy'ari pindah kepada kelompok salaf terjadi tahun 919 M. Ini berarti penyebarangan al-Asy`ari terjadi selang 58 tahun setelah al-Mutawakil meninggal, tahun 861 M. Data ini sekaligus menunjukkan bahwa pemikiran rasional Muktazilah masih kuat meski di ibu kota Baghdad mereka diberangus sejak masa khalifah al-Mutawakkil (847-861).

Pergolakan dan pergeseran pemikiran yang terjadi pada masa revolusi ini tidak hanya antara salaf dengan ilmu-ilmu rasional, khususnya Muktazilah, tetapi juga antara fiqh yang notabene juga salaf dengan tasawuf. Pergolakan antara fiqh dan tasawuf ini bisa dibuktikan dengan apa yang terjadi pada al-Hallaj (858-913). Al-Hallaj adalah seorang sufi yang dihukum mati secara kejam pada tanggal 28 Maret 913 M atas rekomendasi ulama fiqh karena ucapan-ucapan mistiknya yang tidak bisa diterima oleh mereka. Pada masa-masa berikutnya, peristiwa yang sama juga terjadi pada al-Hamadani (1098-1131), seorang tokoh sufi yang dihukum mati pada tanggal 7 Mei 1131 M atas rekomendasi ulama fiqh.[19]

Meski posisi Muktazilah telah tersingkir, kajian rasional filsafat tidak hilang dari pusat kekuasaan bani Abbas. Sebab, tiga tahun setelah penyeberangan al-Asy`ari, al-Farabi justru datang ke Baghdad untuk belajar filsafat dan logika pada seorang guru filsafat terkemuka di sana (tahun 922), yaitu Yuhanna Ibn Hailan (w. 932) dan Abu Bisyr Matta (870-940). Pemikiran filsafat masih tetap hidup dan bahkan berkembang subur di kalangan orang-orang kaya, elite terpelajar dan di kalangan istana gubernur-gubernur provinsi. Di istana pengeran Saif al-Daulah (944-966), putra mahkota Bani Hamdan (890-1004) di Damaskus, misalnya, diadakan kajian filsafat secara intens yang melibatkan tidak hanya kalangan pemikir (filosof) tetapi juga para sastrawan. Begitu juga yang terjadi di Bukhara, kota kecil dalam wilayah kekuasaan Bani Saman (819-999) terjadi perkembangan yang luar biasa dalam bidang bahasa dan sastra, khususnya sastra Persia. Manshur ibn Nuh (961-976) dan Nuh ibn Manshur (976-997) dua penguasa Bani Saman yang terkenal gandrung ilmu dan sastra, memberikan apresiasi yang luar biasa bagi pengembangannya. Pada masa inilah buku sejarah karya Ibn Jarir al-Thabari (838-923), *Târikh*, diterjemahkan ke dalam bahasa Persia.[20]

---

19 A.J. Arberry, *A Sufi Martir The Apologia of Ain Al-Qudat Al-Hamadani* (New York: Routledge, 2008).

20 Zidan, *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah*. 251.

Uraian di atas menunjukkan bahwa pada masa al-Farabi terjadi perubahan pemikiran secara besar-besaran di Baghdad, yakni dari rasionalisme teologi Muktazilah kepada literalisme salaf. Meski demikian, perubahan di ibu kota ini tidak memberikan dampak signifikan di daerah-daerah. Pemikiran rasional dan filsafat tetap berkembang tanpa hambatan. Al-Farabi yang gandrung filsafat rupanya paham benar tentang kondisi tersebut. Karena itu, al-Farabi segera menyetujui tawaran Saif al-Daulah Abu al-Hasan Ali (944-966), penguasa Aleppo, ketika mengundangnya untuk ikut dalam lingkaran diskusi di istananya.

3. Riwayat Hidup dan Kontribusi Keilmuan.

Nama lengkap al-Farabi adalah Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Auzalagh al-Farabi. Dia lahir di Wasij, sebuah dusun kecil di distrik kota Farab, provinsi Transoxiana, Turkestan, tahun 257 H/ 870 M.[21]. Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi militer dalam dinas ketentaraan dinasti Samaniyah (819-999) yang menguasai sebagian besar wilayah Transoxiana, provinsi otonom dalam kekhalifahan Abbasiyah (750-1258).[22]

Al-Farabi menjalani pendidikan dasarnya di Farab, sebuah kota yang sebagian besar penduduknya mengikuti fiqh madzhab Syafi'i. Di sini al-Farabi mempelajari tata bahasa, kesusastraan, ilmu-ilmu agama (al-Qur'an, Hadis dan fiqh) dan aritmatika. Menurut beberapa literatur, al-Farabi adalah tokoh yang mempunyai "bakat besar dan kecerdasan istimewa" sehingga dia berhasil menguasai hampir setiap subjek keilmuan.[23]

Setelah itu, al-Farabi pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fiqh dan ilmu-ilmu agama lainnya. Saat itu, Bukhara adalah pusat intelektual serta religius dinasti Samaniyah. Menurut Ibn Abu Usaibi`ah (1203-1270), di Bukhara ini al-Farabi sempat menjadi hakim *(qâdli)* setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu yursprudensi dan religiusnya.[24] Akan tetapi, al-Farabi segera meninggalkan jabatan tersebut ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-imu filosofis; sebuah ilmu yang dasar-dasarnya telah dikenal baik sebelumnya lewat studi teologi (*kalâm*) dan *ushûl al-fiqh* (prinsip-prinsip yurisprudensi). Menurut Bakar, saat itu al-Farabi diyakini telah menguasai dasar-dasar ilmu logika dengan baik. Hal

21 Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan*. V: 153.
22 Ibn Usaibi'ah, *Uyun Al-Anba Fi Tabaqat Al-Atibba* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). 603.
23 Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan*.
24 Ibn Usaibi'ah, *Uyun Al-Anba Fi Tabaqat Al-Atibba*.

ini didasarkan atas kenyataan bahwa teologi dan ushul al-fiqh saat itu telah menggunakan logika, juga didasarkan atas karya-karya al-Farabi tentang logika, seperti *Kitâb al-Shaghîr fi al-Manthîq `alâ Tharîq al-Mutakallîmîn* (Kitab Kecil tentang Logika versi Mutakallimin) dan *Kitâb al-Radd `alâ Ibn al-Rawandi fî al-Jadal* (Kitab Sanggahan terhadap Pandangan al-Rawandi tentang Dialektika).[25]

Sekitar tahun 922 M, al-Farabi pindah ke Baghdad untuk lebih mendalami filsafat. Di sini al-Farabi belajar logika dan filsafat kepada Abu Bisyr Matta (870-939) dan terutama Yuhanna Ibn Hailan (w. 932), seorang tokoh filsafat aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna lebih mendalami filsafat. Aliran Iskandariyah atau Aleksandria adalah madzhab filsafat Yunani yang banyak mengajarkan pikiran-pikiran Aristoteles, di samping Plato (427-347 SM). Visi utamanya menyelaraskan filsafat dengan agama. Sebagai lawannya adalah aliran Anthenian (Helenistik) yang lebih banyak mengajarkan filsafat neo-Platonik. Al-Farabi sendiri termasuk murid dari madzhab Iskandariyah dan banyak belajar pada madzhab Anthenian.[26]

Sepulang dari Konstantin, al-Farabi mencurahkan diri dalam belajar, mengajar dan menulis filsafat. Al-Farabi menjauhkan diri dari pertikaian politik serta konflik-konflik religius dan sektarian yang menimpa Baghdad selama akhir periode ini. Satu-satunya kontak dengan tokoh istana adalah dengan perdana menteri yang melindungi pemikiran filsafat, seperti Ali ibn Muqlah (886-940).[27]

Selanjutnya, ketika situasi politik di Baghdad memburuk, tahun 942 M, al-Farabi pindah ke Damaskus yang saat itu dikuasai dinasti Ikhsidiyah (935-969). Namun, tiga tahun kemudian al-Farabi pergi ke Mesir katika Damaskus diduduki pasukan Bani Hamdan (890-1004). Beberapa tahun di Mesir, tepatnya tahun 949 M, al-Farabi kembali ke Damaskus kemudian ke Aleppo memenuhi undangan Saif al-Daulah (944-966), putra mahkota dinasti Hamdaniyah untuk ikut dalam lingkaran diskusi orang-orang terpelajar. Dalam diskusi yang melibatkan penyair-penyair terkenal seperti Abu Thayyib Husein al-Mutanabbi (915-965), Abu Firas al-Hamdani (932-

25 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 14.
26 Muhsin Mahdi, “Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy,” in *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (New York: Delmar, 1981), 3–21. 11.
27 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 19.

968), Abu al-Faraj al-Isfahani (897-967) dan ahli tata bahasa Ahmad Ibn Khalawaih (w. 980), al-Farabi tampil mengesankan berkat kemampuannya menguasai beberapa bahasa, penguasaan ilmu-ilmu filosofis dan bakat musiknya. Sultan Bani Hamdan sangat menghormatinya dan al-Farabi menghabiskan isa umurnya sebagai penasihat Sultan.

Al-Farabi meninggal di Damaskus, bulan Rajab 339 H/ Desember 950 pada usia delapan puluh tahun. Saif al-Daulah sendiri yang memimpin upacara pemakaman al-Farabi, seorang sajana pertama sekaligus paling terkenal dari "lingkaran Saif al-Daulah".[28]

Menurut catatan para bibliografer tradisional, al-Farabi menulis sekitar 100 karya ilmiah, besar dan kecil, yang mencakup berbagai tema: linguistik, logika, fisika, metafisika, politik, astronomi, musik dan beberapa tulisan tentang sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu. Sementara itu, Ibn Yusuf al-Qifthi (1171-1248), salah seorang penulis bibliografi tradisional yang sekaligus wazir Sultan Aleppo, menyebut 71 buah, meliputi berbagai disiplin keilmuan.[29] Namun, penulis sendiri, berdasarkan atas referensi yang ada, setidaknya mencatat 119 buah karya al-Farabi. Seluruh karya tersebut tampaknya ditulis dalam bahasa Arab dan kebanyakan di antaranya ditulis di Baghdad, Damaskus dan Khurasan. Penelitian Osman Bakar (b. 1946) menyatakan bahwa sebagian dari karya-karya berharga itu telah hilang, sementara karya yang terselamatkan belum banyak yang dikaji secara serius, masih dalam bentuk manuskrip-manuskrip sehingga sulit untuk memberikan catatan komprehensif tentang berbagai segi dari karya dan pemikiran al-Farabi.[30]

Karya al-Farabi yang terkenal berkaitan dengan keilmuan adalah *Ihsâ' al-Ulûm* (Perincian Ilmu-Ilmu). Di sini al-Farabi mengklasifikasikan berbagai cabang keilmuan yang dikenal saat itu dalam 8 tema pokok: linguistik, logika, ilmu matematika, fisik, metafisika, ilmu politik, yurisprudensi dan teologi.[31] Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, *De Scientiis*, pada abad ke-12 oleh Dominicus Gundisallinus (1150-1190) dan Gerardo Cremona (1114-1187) yang kemudian memberi pengaruh besar

28 Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan*. 156.
29 Ibn Yusuf Qifthi, "Tarikh Al-Hukama," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Heinrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 115–18.
30 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 21.
31 Abu Nashr Farabi, *Ihsa Al-Ulum*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al-Hilal, 1996).

bagi kehidupan filsafat Barat beberapa abad sesudahnya, bahkan menjadi dasar pengklasifikasian ilmu pengetahuan di sana.[32] Dalam dunia Islam sendiri, buku tersebut diakui sebagai klasifikasi pertama yang dikenal secara luas oleh masyarakat dan paling berpengaruh dalam sejarah Islam periode awal. Atas dasar itulah, al-Farabi mendapat gelar sebagai *al-Muallim al-Sâni* (Guru Kedua) setelah Aristoteles (384-322 SM) sebagai "Guru Pertama". Yakni, karena al-Farabi dinilai sebagai tokoh yang mendefinisikan batas-batas dari setiap cabang pengetahuan serta merumuskan setiap ilmu dalam suatu cara yang sistematik dan permanen, setelah Aristoteles.[33]

Karya-karya yang lain dari al-Farabi dapat dikasifikasikan dalam beberapa tema. *Pertama*, karya-karya logika. Menurut beberapa penelitian, al-Farabi menulis banyak karya dalam bidang ini dan usaha intelektualnya agaknya lebih dicurahkan pada bidang ini dibanding cabang-cabang keilmuan lain. Dia menulis uraian atas *Organon* Aristoteles secara lengkap, meliputi Kategori (*al-maqûlât*), Hermeneutika (*al-Ibârah*), Analitika Prior (*al-qiyâs*), Analitika Posterior (*al-burhân*), Topika (*al-jadal*), Sofistika (*al-mughallitah*), Retorika (*al-khitâbah*), dan Puisi (*al-shi`r*). Semua diuraikan rangkap tiga sesuai madzhab Alexandrian, yakni uraian singkat (*shaghîr*), menengah (*ausât*) dan panjang (*kabîr*). Selain itu, al-Farabi masih menulis artikel-artikel pendek yang berkenaan dengan itu, seperti *Risâlah fî Jawâb Masâ'il Su'ila `Anhâ* (Risalah tentang Jawaban atas Pertanyaan yang Diajukan Kepadanya), *Kitâb al-Tautiah fî al-Mantiq* (Persiapan dalam Logika) dan *Shinâ`ah al-Mantiq* (Penyusunan Logika).[34]

Al-Farabi dinilai sangat mumpuni dalam bidang logika tersebut. Penilaian itu tidak hanya disampaikan tokoh pemikir Muslim melainkan juga tokoh lain, seperti Maimonides atau Musa ibn Maimun (1135-1204), tokoh Yahudi Abad Pertengahan. Dalam salah satu suratnya kepada Samuel ben Judah ibn Thibbon (1150-1230), Maimonides menyarankan agar ia tidak perlu menyibukan belajar logika pada buku-buku lain tetapi cukup dengan karya-karya logika al-Farabi, karena uraiannya yang jelas dan mudah dipahami.[35] Adapun pujian dari kalangan Muslim antara lain bisa

32 Fuad Ahwani, *Al-Falsafah Al-Islâmiyah* (Cairo: Maktabah Tsaqafiyah, 1962). 72.

33 Deborah L. Black, "Al-Farabi," in *History of Islamic Philosophy*, ed. Hossein and Oliver Leaman Nasr (London: Routledge, 1996). 179.

34 Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, *Philosophy East and West*, vol. 44 (London: Routledge, 1992), https://doi.org/10.2307/1399818. 4.

35 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 23.

dilihat pada pernyataan Ibn Yusuf al-Qifthi (1171-1248):

و برز فى ذالك على اقرانه واربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية واظهرغامضها وكشف سرّ ها وقرّب متناولها وجمع مايحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة متنبّهة على اغفله الكندى وغيره من صناعة التخليل وانحاء التعليم واوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الإ نتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف يصرّف صورة القياس في كل مادّة فجاءت كتبه في ذالك بالغاية الكافية والنهاية الفاضلة

"(Al-Farabi) dalam masa itu (khalifah al-Muqtadir) melebihi rekan-rekannya dalam mengedit dan mengulas buku-buku logika, menampakkan persoalan-persoalannya yang masih samar, membongkar rahasia-rahasianya, mendekatkan pencapaiannya dan mengumpulkan segala sesuatu yang terlupakan oleh al-Kindi (801-873 M) dan para pemikir sebelumnya. Yakni tentang penyusunan metode analitik dan tujuan-tujuannya, penjelasan tentang lima prinsip logika, manfaat-manfaatnya dan cara penerapannya, serta metode penerapan silogisme. Buku-bukunya tentang masalah tersebut sangat memadai dan berbobot".[36]

Menurut Ibrahim Madkur, jasa besar al-Farabi dalam bidang ini adalah (1) bahwa dia telah berhasil secara tepat dan jelas menerangkan logika Aristoteles kepada bangsa yang berbahasa Arab, menerangkan prinsip-prinsip silogismenya dengan contoh-contoh yang dikenal oleh bangsa Arab tanpa harus merugikan studi logikanya sendiri. (2) Meletakkan landasan bagi lima bagian penalaran: *demontratif* berkaitan dengan kepastian, *dialektika* dengan niat baik, *sofistika* dengan persoalan yang masih samar antara baik dan buruknya, *retorik* dengan pendapat yang mungkin, dan *puitis* berkaitan dengan imajinasi yang menyenangkan atau menyakitkan.[37]

Kedua, karya-karya bidang fisika (*thabî`iyat*) atau filsafat kealaman. Dia menulis uraian tentang sejumlah filsafat alam Aristoteles (384-322 SM). Antara lain, misalnya, *Syarh̲ Kitâb al-Samâ' al-Thabî'î li Aristhûthâlîs* (Komentar atas Fisika Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li Aristhûthâlîs* (Bahasan atas Kitab Aristoteles tentang Langit dan Alam Raya), *Kitâb al-Ta'tsîrât al-Alawiyah* (Meteorologi), *Kitâb Syarh̲ al-Atsar*

36 Qifthi, "Tarikh Al-Hukama."
37 Ibrahim Madkour, "Al-Farabi," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. MM Sharif (New Delhi: Low Price Publication, 1995), 450–68.

al-Alawiyah (Ulasan atas Meteorologi); *Risâlah fî al-Khalâ'* (Risalah tentang Kevakuman) dan *Kalâm fî al-Haiz wa al-Miqdâr* (Wacana tentang Ruang dan Ukuran).[38]

Ketiga, karya-karya bidang metafisika (*mâ ba`d al-thabî`ah*). Banyak karya al-Farabi dalam bidang ini yang memberikan pengaruh besar bagi perkembangan filsafat sesudahnya. Karya yang paling menonjol adalah *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql* (Artikel tentang Makna-Makna Intelek). Karya ini telah diterjemahkan dalam bahasa Ibrani dan Latin dengan judul *De Intelectut et Intelecto*. Ibn Sina (980-1037) dan Ibn Rusyd (1126-1198) menggunakan teori tersebut, juga Maimonides (1135-1204). Menurut Ibrahim Madkur, teori tersebut menimbulkan kontroversi dan memunculkan berbagai aliran penafsiran di Barat.[39] Karya lain yang memberikan pengaruh besar pada pemikiran metafisika di Barat adalah *Fushûsh al-Hikam* (Permata Kebijaksanaan) yang berisi uraian tentang hubungan antara yang esensi (*mâhiyah*) dan eksistensi (*wujûd*), antara Khaliq dan makhluk. Menurut Robert Hammond, Saint Albertus Magnus yang dikenal sebagai Albert the Great (1206-1280) dan Thomas Aquinas (1225-1274) menggunakan gagasan al-Farabi tersebut untuk mengembangkan doktrin teologisnya.[40] Menurut Saeed Shaikh, buku *al-Fauz al-Ashghar* (kesuksesan Kecil) karya Ibn Miskawaih (932-1030) sepenuhnya juga mengulang gagasan al-Farabi.[41]

Karya lain yang berpengaruh adalah *Kitâb Ara' Ahl al-Madînah al-Fâdlilah* (Opini Masyarakat Kota Utama) dan *Kitâb al-Siyâsah al-Madînah* (Pemerintahan Kota). Pada bagian awal buku ini ada pembahasan yang mendalam tentang persoalan metafisika yang disebut sebagai "teori sepuluh kecerdasan". Teori ini digunakan untuk memecahkan persoalan antara *Yang Esa* dengan *yang banyak*, *yang tetap* dengan *yang berubah*. Teori ini kemudian menjadi dasar bagi teori emanasi (*faidl*) Ibn Sina (980-1037) dan menjadi pegangan Maimonides (1135-1204) dalam mengembangkan teori metafisikanya.[42]

---

38 Qifthi, "Tarikh Al-Hukama."

39 Madkour, "Al-Farabi.",

40 Robert Hammond, *The Philosophy of Al-Farabi and Its Influence on Medical Thought* (New York: Hobson Book Press, 1947). 55.

41 Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: New Anarkali, 1997). 83.

42 Madkour, "Al-Farabi."

Karya lain yang berpengaruh adalah karya-karya yang isinya berusaha mempertemukan antara Plato (424-348 SM) dan Aristoteles (384-322 SM), antara idealisme dan empirisme dan antara agama dan filsafat, seperti *Kitâb fî Ittifâq Arâ' Aristhûthâlîs wa Aflâtûn* (Titik Temu Pemikiran Aristoteles dan Plato) dan *Kitâb Falsafah Aflatûn wa Aristhûthâlîs* (Filsafat Plato dan Aristoteles). Dasar pemikirannya adalah (1) memperbaiki filsafat pengikut Aristoteles dan membungkusnya dengan ide-ide Platonis agar sesuai dengan ajaran Islam. (2) Memberikan penafsiran rasional atas kebenaran agama dan menerangkan filsafat dengan cara agama, sehingga menggiring keduanya pada arah yang sama dan selaras. Menurut Ibrahim Madkur, al-Farabi adalah orang pertama yang membangun filsafat berdasarkan pada kesesuaian tersebut, diikuti kemudian oleh Ibn Sina (980-1037), Ibn Rusyd (1126-1198) dan seterusnya.[43]

Selain karya-karya berpengaruh di atas, masih ada beberapa karya lain dari al-Farabi tentang masalah metafisika. Bisa disebut, antara lain, *Kitâb fî al-Jauhar* (Substansi), *Kitâb fî al-Ilm al-Ilâhi* (Metafisika), *Kitâb al-Wâhid wa al-Wahdah* (Yang Satu dan Yang Esa), *Kitâb Syarh al-Mustaghliq fî al-Mashâdir al-Ulâ wa al-Tsâniyah* (Ulasan atas Sumber-sumber Pertama dan Kedua), *Kitâb al-Muqâdimât min Maujûd wa Dlarûri* (Permulaan-permulaan Wujud dan Keniscayaan), *Ta`lîq al-Kitâb al-Mausûm bi al-Hurûf* (Catatan atas Buku yang Ditandai dengan Huruf). Menurut Ibrahim Madkur, karya al-Farabi yang disebut terakhir inilah yang telah membuat Ibn Sina (980-1037) dapat memahami buku metafisika Aristoteles (384-322 SM) setelah membacanya sendiri sampai 40 kali tetapi tidak berhasil.[44]

Keempat, karya-karya politik. Selain dua karya yang disebutkan di atas, ada beberapa karya politik al-Farabi yang bisa disebutkan. Antara lain, *Kitâb fî al-Mabâdî al-Insâniyah* (Prinsip-Prinsip Sosial), *Fushûl al-Madani* (Semboyan Negarawan); *Kitâb al-Millat al-Fadlîlah* (Kitab tentang Komunitas Utama), *Tahshîl al-Sa`âdât* (Pencapaian Kebahagian) dan *Kitâb fî al-Sa`âdah al-Maujûdah* (Kebahagiaan Yang Nyata). Kebahagiaan adalah tema sentral filsafat politik al-Farabi. Bagi al-Farabi, kebahagiaan duniawi terdapat dalam kehidupan saat ini tetapi kebahagiaan tertinggi ada di luar kehidupan ini. Dalam tulisan-tulisan ini al-Farabi mensintesakan pandangan orang-orang bijak Yunani kuno, khususnya Plato (424-348 SM)

43 Madkour.
44 Madkour.

dengan doktrin-doktrin ajaran al-Qur`an dan sunnah.[45]

Gagasan politik al-Farabi ternyata mendapat respon besar dari para pemikir sesudahnya, Islam maupun Barat. Antara lain, Ibn Rusyd (1126-1198) menggunakan *Fushûl al-Madani* sebagai referensi teori politiknya,[46] dan Maimonides (1135-1204) yang mengembangkan *al-Siyâsah al-Madaniyah*. Beberapa abad kemudian di antara karya-karya tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin. Saduran bahasa Ibrani dari *Taẖshîl al-Sa`âdah* telah dijumpai pada awal abad ke-13, masuk dalam *Intruduction to Science* karya Shemtob ben Falaquera (1225-1290).[47]

Kelima, karya-karya yang berisi tentang tanggapan atas tokoh pemikir sebelumnya. Mengikuti data yang disebutkan al-Qifthi (1171-1248), antara lain, *Kitâb al-Rad ala Jâlînus* (Jawaban atas Galinus), *Kitâb al-Rad ala al-Rawandi* (Jawaban atas al-Rawandi), *Shadr li Kitâb al-Khithâbah* (Koreksi atas Buku Retorika), *Kitâb al-Rad ala al-Râzi* (Jawaban atas al-Razi) dan *Kitâb al-Rad alâ Yahya al-Nahwi fî Mâ Radduhu alâ Aristhû* (Bantahan terhadap Kritik John atas Aristoteles).[48]

Selain karya-karya yang diklasifikasikan dalam lima bagian di atas, al-Farabi juga menulis karya-karya dalam topik-topik lain. Antara lain, *Kitâb fî Quwwah al-Nafs* (Kekuatan Jiwa) dan *Kitâb fî al-Ru'yâ* (Tentang Mimpi) dalam psikologi dan *Kitâb al-Mûsîqâ* (Tentang Musik). Menurut Osman Bakar, untuk buku yang disebutkan terakhir ini, yaitu tentang musik, dianggap sebagai karya terbesar tentang teori musik Abad Pertengahan.[49] Dalam kebudayaan Islam, buku tersebut menjadi rujukan bagi hampir setiap karya musik, mulai dari Ibn Sina (980-1037) abad ke-11 M sampai Rifa'a al-Thahthawi (1801-1873) abad modern, bahkan kelompok sufi Maulawiyah dari Anatolia masih menggunakan komposisi ciptaan al-Farabi. Di Barat, teori musiknya sudah dikenal di Inggris menjelang akhir abad ke-12 lewat Daniel dari Morley (1140-1210), salah seorang murid Gerald dari Cremona (1114-1187).[50]

---

45 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 28.

46 Ahmad Ibn Rushd, *Sharh Jumhûriyah Aflatûn (Averroes on Plato`s Republic)*, ed. Ralph Lerner (Cornell: Cornell University Press, 1974). 19.

47 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 29.

48 Qifthi, "Tarikh Al-Hukama."

49 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 25.

50 Muhsin Mahdi, "Al-Ta`âlim Wa Al-Tajribah Fî Al-Tanjîm Wa Al-Musîqî," in *Al-Fârâbî Wa Al-Hadlârah Al-Insâniyah*, ed. Hasan Bakar (Baghdad: Dar al-Hurriyah, 1976), 260–71.

Berdasarkan data-data di atas, maka jelas kontribusi al-Farabi dalam perkembangan keilmuan, dalam masyarakat muslim sendiri maupun di Barat. Al-Farabi bukan sekedar filosof yang dalam renungan-renungan spekulatif melainkan tokoh pemikir yang produktif. Al-Farabi setidaknya telah menghasilkan lebih dari 115 karya ilmiah dan sebagian besar menjadi rujukan para pemikir sesudahnya. Karena itu, tidak salah jika al-Farabi mendapat kehormatan sebagai *al-Mu`allim al-Tsâni* (Guru Kedua) dan menjadi tokoh dalam kajian buku ini.

B. Al-Ghazali.

1. Kondisi Sosial Politik.

Pada tahun 1055, tiga tahun sebelum kelahiran al-Ghazali, terjadi perubahan politik yang besar di Baghdad. Orang-orang Saljuk Turki di bawah pimpinan Thughril Beg (990-1063) yang beraliran Sunni menyerbu Baghdad. Dominasi Bani Buwaih (934-1062) yang beraliran Syiah di Baghdad digantikan oleh Bani Saljuk Turki yang Sunni.

Bani Buwaih adalah dinasti kekuasaan di Baghdad yang dibangun oleh seorang laki-laki bernama Buwaih yang digelari Abu Syuja`. Dia mempunyai tiga orang putra, yaitu Ali, Hasan dan Ahmad, yang semuanya adalah perwira-perwira yang tangguh. Pada masa khalifah al-Mustakfî (944-945), Ahmad ibn Buwaih yang menguasai kota Kirman dan Makram berhasil menduduki Baghdad tahun 945, kemudian diangkat sebagai "Amîr al-Umarâ" oleh khalifah dengan gelar Mu`iz al-Daulah. Setelah itu, Ahmad mengangkat saudaranya, Alî ibn Buwaih, sebagai penguasa Fes dengan gelar `Imâd al-Daulah, dan mengangkat Hasan ibn Buwaih sebagai penguasa Isfahan dengan gelar Rukn al-Daulah. Setelah Muiz al-Daulah meninggal, dia diganti putranya, Abu Manshur yang bergelar Muidz al-Daulah (966-977), diteruskan keponakannya yang bergelar `Adlud al-Daulah (978-982) dengan mengangkat diri sebagai "al-Mulk", gelar baru dalam tradisi dinasti Abbasiyah.[51]

Pada masa dinasti Buwaihiyah ini, ilmu pengetahuan, sastra dan filsafat berkembang pesat terutama teologi Muktazilah. Penguasa-penguasa Buwaih yang beraliran Syiah bergandeng tangan dengan kaum Muktazilah sehingga Muktazilah memperoleh kekuatannya kembali setelah

---

51 Zidan, *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah*. 247-9.

tersingkirkan sejak masa khalifah al-Mutawakkil (847-861) dan paham Syiah bisa menghadapi lawan-lawannya. Salah satu tokoh Sunni saat itu yang mempunyai hubungan baik dengan penguasa Buwaih yang Syiah ini adalah al-Baqillani (950-1013).[52]

Thughril Beg (990-1063) sendiri adalah Sultan Nisabur sejak tahun 1038. Wilayah kekuasaannya meliputi propinsi-propinsi bagian timur Abbasiyah. Antara lain, Persia timur yang direbutnya dari dinasti Ghasnawiyah Turki dan Persia barat dari dinasti Buwaihiyah sendiri. Dengan menguasai Baghdad, dia mendapat gelar "Raja Timur dan Barat" dari khalifah al-Qa'im (1031-1070). Sebelumnya, tahun 1041, khalifah al-Qaim secara resmi mengakui Tughril Beg sebagai gubernur propinsi-propinsi yang ditaklukannya.[53]

Setelah Thunghril Beg meninggal tahun 1063, keponakannya yang bernama Alp Arslan (1029-1072) menggantikannya menjadi Saljuk Agung Pertama. Penguasa baru Saljuk ini memperluas kekuasaannya dengan merebut daerah-daerah teritorial di wilayah Asia Kecil dari kekuasaan Bizantium (1071) dan Aleppo dari pengawasan kekhalifahan Fathimiyah (909-1171) di Mesir. Kekuasaan orang Saljuk ini semakin besar dan kuat setelah masa Malik Syah (1055-1092), putra Arslan yang menggantikannya setelah kematian Arslan pada tahun 1072. Di bawah kekuasaan Malik Syah (1072-1092), imperium Saljuk merentang dari wilayah Asia Tengah dan perbatasan India sampai Laut Tengah, dan dari Kaukasus hingga teluk Persia.[54]

Meski demikian, dinasti Saljuk tidak menguasai seluruh wilayah kekhalifahan Bani Abbas. Di wilayah timur, yaitu India dan Afghanistan, ada dinasti Ghasnawiyah (977-1186) yang sama-sama berasal dari Turki. Dinasti ini didirikan oleh Mahmud ibn al-Batikin (971-1030), seorang perwira tentara Bani Saman. Mahmud memulai dengan merebut Khurasan dari Bani Buwaih tahun 998, kemudian menduduki Sijistan tahun 1002. Pada tahun 1029, Mahmud menyerbu Rayy dan membunuh Majd al-Daulah (997-1029), amir Ray yang bermarga Buwaih.[55]

Mahmud ibn al-Batikin adalah seorang Sunni bermadzhab Syafi`I yang

52 Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqilani* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997). 16.
53 William Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam* (London: Sidgwich, 1997). 200
54 Watt. 241.
55 Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam Al-Baqilani*. 18.

anti Muktazilah dan Syiah. Saat mengusai wilayah-wilayah Bani Buwaih (934-1062), Mahmud menghancurkan seluruh kekuatan Muktazilah di Rayy sampai Khurasan. Perpustakaan besar di Rayy yang menyimpan ribuan kitab Muktazilah yang didirikan pada masa wazir al-Shahib ibn Abbad (938-995) dibakar habis. Menurut penelitian Zuhdi, peritiwa itulah yang menyebabkan hilangnya karya-karya besar Muktazilah dan tidak bisa ditemukan sampai sekarang.[56] Pada periode berikutnya, para penguasa Bani Ghasnawi pengganti Mahmud (971-1030) memperluas kekuasaannya sampai Turkistan, Tabaristan, Afghanistan, Kashmir dan India utara. Akan tetapi, tahun 1050, wilayah Persia dan Transoxiana di rebut Bani Saljuk (1055-1194), sehingga Bani Ghaznawi hanya mengontrol wilayah India dan Afghanistan sampai tahun 1186.[57]

Sementara itu, disebelah selatan, di Mesir, ada dinasti Bani Fathimiyah (909-1171) yang didirikan oleh Ubaidillah al-Mahdi di Tunis tahun 909. Berbeda dengan dinasti Ghasnawi yang beraliran Sunni dan sama-sama mengakui kekhalifahan Bani Abbas (750-1258) di Baghdad, dinasti Fathimiyah di Mesir beraliran Syiah dan menjadi kekhalifahan tersendiri yang lepas dari Baghdad. Posisi Bani Fathimiyah yang tidak mengakui kekhalifahan Bani Abbas menjadi tantangan serius bagi kekuasaan Bani Saljuk di Baghdad.[58]

Kekuasaan Bani Fathimah mencakup sebagian besar wilayah Afrika utara dan Syiria. Menjelang munculnya dinasti Saljuk di Baghdad, Bani Fathimi pernah beberapa bulan menguasai Baghdad, ibukota kekhalifahan Bani Abbas. Kehadiran Bani Fathimi ini kemudian memberi pengaruh idiologis pada masyarakat Iraq, khususnya lewat ajaran bathiniyah yang berafiliasi kepada faham Syiah. Abd al-Rahman Badawi (1917-2002) menyatakan bahwa penguasa Fathimiyah Mesir berada dibelakang gerakan orang-orang Bathiniyah untuk melemahkan dinasti Abbasiyah yang beraliran Sunni di Baghdad.[59]

Bani Fathimah (909-1171) mempunyai Angkatan Laut yang kuat yang mengadakan serangan-serangan sampai ke pantai Eropa, terutama Italia

---

56 Zuhdi Jarullah, *Al-Mu`tazilah* (Beirut: al-Ahali, 1974). 212.
57 Zidan, *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah*. 250.
58 Carl Brockelmann, *Târîkh Al-Syu`ûb Al-Islâmiyah* (Beirut: Dar al-ilm, 1989). 250.
59 Abu Hamid al- Ghazali, "Muqaddimah," in *Fadlâih Al-Bathiniyyah*, ed. Abd Rahman Badawi (Cairo, 1964). Iii.

dan Perancis, bahkan pada tahun 1079. Bani Fathimi pernah berusaha merebut kembali wilayah Syiria dari tangan Saljuk, tetapi gagal. Perbedaan idiologi dan politik antara Bani Fathimi dan Bani Saljuk ini tampaknya yang membuat Fathimiyah bersikap diam ketika dinasti Saljuk berjuang mati-matian menghadapi gelombang tentara Salib (1906-1271) yang berlarut-larut.[60]

Seorang jenderal Fâthimi bernama Jauhar al-Siqilli (w. 992 M) dapat menguasai Fustat tahun 969. Jauhar juga mendirikan kota Kairo dan masjid al-Azhar tahun 970, kemudian diresmikan sebagai pusat Perguruan Tinggi Islam tahun 988 oleh khalifah al-Aziz Billah (975-996). Pada tahun 1005, khalifah al-Hakim Biamrillah (996-1020) mendirikan Dar al-Hikmah yang mirip dengan Dar al-Hikmah yang didirikan khalifah al-Makmun (813-833) di Baghdad. Khalifah al-Hakim juga membangun observatorium bintang di gunung Muqattam. Zidan menyatakan bahwa observatorium inilah yang mengilhami Nashr al-Din al-Thusi (1201-1274) untuk mendirikan observatorium yang sama di Maraghah, Turkistan, tahun 1258.[61] Khilafah Bani Fathimah berkuasa di Mesir sampai tahun 1171. Ibrahim Hasan telah menulis buku yang menguraikan secara detail kekuasaan Bani Fathimi Mesir ini.[62]

Selain bersaing dengan dinasti Fathimiyah (909-1171) yang Syiah di Mesir dan dinasti Ghasnawi (977-1186) di Afghanistan, Bani Saljuk (1055-1194) di Baghdad juga berhadapan dengan kaum Kristen di wilayah barat yang melancarkan perang Salib. Perang ini dipicu oleh jatuhnya wilayah Asia Kecil ke tangan Bani Saljuk dan dihalanginya orang-orang Kristen untuk berziarah ke Palestina. Untuk membuka jalan ke Palestina tersebut, pada tahun 1095, Paus Urbanus II (1042-1099) menyerukan kepada masyarakat Kristen Eropa untuk mengadakan perang suci terhadap Islam. Perang Salib pertama terjadi antara tahun 1096 sampai 1099. Dalam perang selama 3 tahun tersebut, kaum Salib berhasil merebut sebagian wilayah Syiria dan mendirikan kerajaan Ruha tahun 1097, kemudian mendirikan kerajaan Antiochia di wilayah yang sama tahun 1098, lalu merebut kota Yerussalem tahun 1099.[63]

60 Philip Hitti K, *History of the Arabs* (London: The Macmillan Press, 1970). 474.
61 Zidan, *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah*. 253.
62 Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh Al-Daulah Al-Fathimiyah* (Mesir, 1958).
63 Zurkani Yahya, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). 65.

Situasi politik dalam negeri Bani Saljuk saat itu juga tidak stabil karena adanya gangguan dari gerakan kaum Bathiniyah. Gerakan Bathiniyah pada dasarnya adalah lanjutan dari gerakan Qaramithah. Gerakan Qaramithah sendiri dimulai di Iraq tahun 874 oleh Hamdan Qarmath, seorang penganut paham Syi'ah Ismailiyah. Tahun 899, kaum Qaramithah membentuk negara merdeka di teluk Persia yang kemudian menjadi pusat kegiatan mereka dalam menentang kekuasaan Bani Abbas di Baghdad. Tahun 929, Abu Thahir al-Qarmathi menyerbu Makkah dan mengadakan pembunuhan masal terhadap penduduk serta para jamaah haji. Kain selubung Kakbah disobek-sobek untuk dibagikan kepada para pengikutnya, pintu Kakbah dibongkar dan Hajar al-Aswad diboyong ke Yaman. Hajar al-Aswad baru dikembalikan setelah 20 tahun kemudian.

Gerakan Bathiniyah menjadi kuat setelah dipimpin Hasan ibn al-Sabbah (1050-1124) pada tahun 1090. Di bawah pimpinan Hasan, mereka membuat benteng di Alamut, selatan laut Kaspia, dan menjadikannya sebagai pusat gerakannya. Dari sini mereka melancarkan serangan-serangan terhadap kekuasaan Baghdad.[64] Dalam usaha mensukseskan gerakannya, kaum Bathiniyah tidak segan-segan mengadakan serangkaian pembunuhan terhadap tokoh-tokoh penguasa dan ulama yang dianggap sebagai penghalang mereka. Di antara korbannya yang paling besar adalah Nizham al-Mulk (1064-1092), perdana menteri dinasti Saljuk dan Sultan Malik Syah (1055-1092), penguasa dinasti Saljuk saat itu. Nizham al-Mulk adalah teman dekat al-Ghazali.[65]

Bani Saljuk berusaha keras menghancurkan gerakan Bathiniyah dengan serangkaian serangan ke pusat gerakan di Alamut, tetapi selalu gagal. Sebaliknya, tahun 1096, Bathiniyah berhasil menguasasi benteng di seluruh Iran yang terbentang dari Kahistan di timur sampai Dailam di barat laut. Gerakan ini Bathiniyah hancur setelah serangan Tartar di bawah pimpinan Hulagu Khan (1218-1265) pada tahun 1256. Gerakan Bathiniyah ini terjadi selama 177 tahun dengan delapan orang pimpinan.[66]

Dengan demikian, secara politis, kekuasaan Islam pada masa al-Ghazali terbagi dalam tiga bagian. Yaitu, (1) Bani Saljuk yang beraliran

64 M Husein Thabathabai, *Islam Syiah Asal Usul Dan Perkembanganya* (Jakarta: Grafiti, 1989). 84.

65 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 187.

66 Abd al-Karim Usman, *Sîrah Al-Ghazâlî* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). 27.

Sunni di Baghdad, (2) Bani Ghasnawi yang juga Sunni di Afghanistan, dan (3) Bani Fathimi yang beraliran Syi'ah di Mesir. Bani Saljuk sendiri, selain bersaing dengan dua dinasti Islam lainnya harus juga menghadapi serangan kaum Kristen dalam perang Salib di Palestina, dan harus menyelesaikan gerakan kaum Bathiniyah yang merongrong kekuasaannya dari dalam. Al-Ghazali yang hidup tahun 1058-1111 menyaksikan dan terlibat langsung dalam upaya perluasan dan pengokohan kekuasaan Bani Saljuk tersebut. Al-Ghazali juga menyaksikan kemunduran tajam dinasti Bani Saljuk menyusul pembunuhan atas sultan Malik Syah tahun 1092.

2. Dinamika Keilmuan.

Umat Islam saat itu telah terpola dalam berbagai gologan madzhab fiqh dan aliran teologi. Al-Syahrastani (1086-1153) menggambarkan banyaknya aliran pemikiran yang ada saat itu dalam karyanya yang terkenal, *al-Milal wa al-Nihal*. Meski demikian, tidak semua kelompok pemikiran dapat disebut aliran. Menurut al-Syahrastani, ada 4 kriteria sebuah pemikiran bisa dikategorikan sebagai aliran teologi. Yaitu, (1) kekhususan pendapat tentang sifat-sifat Tuhan, (2) tentang keadilan dan takdir, (3) tentang janji dan ancaman, (4) tentang akal, risalah dan amanah. Berdasarkan alasan ini, al-Syahrastani membagi kelompok pemikiran Islam saat itu dalam 4 aliran besar. Yaitu, Jabariyah, Qadariyah, Syiah dan Sifatiyah. Perpaduan dan percabangan dari 4 aliran ini kemudian melahirkan aliran yang mencapai jumlah 73 golongan.[67]

Menurut al-Ghazali, setiap aliran pemikiran mengklaim sebagai golongan yang benar dan menuduh aliran lain tidak benar. Al-Ghazali sendiri dengan berdasarkan pada metode masing-masing golongan dalam upaya mencari kebenaran, mengklasifikasi mereka dalam empat kategori besar. Yaitu, ahli teologi, filosof, kebatinan dan ahli tasawuf.[68] Suasana keagamaan ini semakin parah karena adanya sebuah hadis yang diyakini dari Rasulullah SAW bahwa umat Islam akan terpecah menjadi 73 golongan; semuanya sesat kecuali satu golongan. Di kalangan *mutakallimin* (para teolog), hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi (824-892), Abu Dawud (w. 889), Ibn Majah (824-887) dan Ahmad (780-855) ini sangat populer.

---

67 Ibn Abd al-Karim al- Shahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal*, ed. Ahmad Fahmi Muhammad (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007). 6-9.

68 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl," in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537–85.

Dalam al-Munqidh, al-Ghazali mengutip hadis ini untuk menggambarkan tingginya tingkat keberagamaan aliran pada masanya.

Meski demikian, suasana keagamaan seperti itu tidak hanya terjadi pada masa al-Ghazali. Beberapa abad sebelumnya, al-Haris ibn Asad al-Muhasibi (781-837), seorang sufi yang tulisannya banyak mempengaruhi al-Ghazali, juga mengeluhkan kondisi yang sama pada umatnya. Masing-masing golongan mengkalim sebagai golongan yang benar dan menuduh golongan lainnya sesat. Mereka berebut sebagai golongan yang benar sebagaimana dimaksud dalam hadits.[69]

Kondisi sosial keagamaan seperti itu kadang muncul bukan tanpa sengaja. Tidak jarang kondisi itu justru dibuat oleh para tokoh aliran atau penguasa sendiri. Tidak sedikit penguasa atau tokoh keagamaan yang berusaha memaksakan pemikiran ekstrimnya kepada masyarakat sehingga memunculkan fanatisme dan permusuhan di antara aliran keagamaan.[70] Kebijakan yang dilakukan oleh al-Kunduri (1024-1064) adalah salah satu contoh. Amid al-Mulk al-Kunduri adalah pengikut madzhab Hanafi dalam fiqh dan Maturidiyah dalam teologi. Dia penentang keras paham Syiah, juga penentang Asy'ariyah dan Syafi'iyah. Ketika menjadi wazir Thughril Beg (990-1063), al-Kunduri memerintahkan pengutukan terhadap Asy'ariyah, Syafi'iyah dan Syiah, dalam khutbah-khutbah Jum'ah di masjid. Al-Kunduri juga melarang orang-orang dari ketiga aliran pemikiran ini untuk mengajar maupun menyampaikan khutbah.[71] Tekanan keras dari penguasa Saljuk ini memaksa seorang tokoh Sunni, yaitu Dliya` al-Din al-Juwaini (1028-1085) mengasingkan diri ke Makkah dan Madinah, dan mengajar di sana tahun 1059-1063, sehingga digelari "*Imâm al-Harâmain*" (imam dua tempat suci).[72]

Kondisi tersebut berlangsung terus sampai tampilnya Alp Arslan (1063-1072) dengan wazirnya yang cakap, Nizham al-Mulk (1064-1092), yang secara pribadi merupakan musuh al-Kunduri (1024-1064). Nizham al-Mulk, seorang tokoh kelahiran Tus sama seperti al-Ghazali, adalah pengikut madzhab al-Syafi'i (767-820) dan al-Asy'ari (873-935),

69 Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, ed. Yuliani Liputo (trans) (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995). 58.

70 Musthafa Jawwad, "Ashr Al-Ghazâlî," in *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih* (Cairo: Majlis al-A'la, 1962). 495.

71 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 181.

72 Watt, *Islamic Theology and Philosophy*. 130.

sesuai dengan madzhab yang dianut oleh mayoritas pendudukan di daerah asalnya. Masing-masing madzhab memang mempunyai wilayah penganut. Di Khurasan, mayoritas penduduknya bermadzhab Syafi`i, di Transoxiana lebih banyak mengikuti paham Hanafî, di Isfahan madzhab Syafi`i bertemu Hambali dan di Balkh madzhab Syafi`i bersaing dengan madzhab Hanafî. Di Baghdad sendiri, madzhab Hambalî lebih dominan.[73]

Nidzam al-Mulk (1064-1092) bertindak lebih santun dibanding al-Kunduri (1024-1064). Untuk mendukung dan membela paham madzhabnya, Nidzam tidak melakukan pemaksaan tetapi mendirikan banyak lembaga Pendidikan. Nidzam mendirikan madrasah (perguruan) di berbagai tempat dengan menggunakan namanya sendiri, *Madrasah Nizhamiyah*. Di madrasah ini para tokoh ulama madzhab Syafi'i dan Asy'ari leluasa mengajarkan ajarannya. Wazir Nizham al-Mulk memberikan dukungan finansial yang sangat besar, mencapai 600 ribu dinar emas setiap tahunnya.[74]

Perguruan Nizhamiyah pertama kali dibuka tahun 1065, di Baghdad. Perguruan ini dibangun dengan mencontoh model lembaga pendidikan Syiah yang lebih awal di Mesir. Bedanya, dalam lembaga Syiah lebih menekankan bidang filsafat sedang lembaga Sunni Bani Saljuk lebih mempromosikan ilmu-ilmu religius seperti fiqh dan teologi. Ada dua Perguruan tinggi Nizhamiyah yang terkenal dan berpengaruh saat itu. (1) Nidzamiyah yang berada di Nisabur di mana al-Juwaini (1028-1085) pernah menjadi guru besar dan al-Ghazali menjadi salah satu muridnya. (2) Nizhamiyah di Baghdad di mana al-Ghazali sendiri pada akhirnya pernah menjadi guru besarnya.[75]

Meski demikian, pendirikan banyak madrasah ini bukan semata alasan idiologi tetapi juga tujuan politis. Watt menyatakan bahwa Nizham al-Mulk (1018-1092) menyadari adanya bahaya dari dinasti Fathimiyah (909-1171) yang berpaham Syiah. Al-Mulk sadar bahwa hal itu tidak bisa dilawan dengan tindakan-tindakan represif. Karena itu, dia menyusun kebijaksanaan jangka panjang demi mempertahankan kekuasaan golongan Sunni. Yaitu, dengan cara merangkul para teolog Asy`ariyah yang memang sealiran dengannya, dalam lingkar kekuasaan.[76]

73 Yahya, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis*. 67.
74 Zaki Mubarak, *Al-Akhlâq Ind Al-Ghazâlî* (Cairo: Dar al-Katib al-Arabi, 1924). 22.
75 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 180.
76 Watt, *Islamic Theology and Philosophy*. 132.

Banyaknya madzhab fiqh dan aliran teologi yang disertai fanatisme tidak jarang menimbulkan konflik di antara mereka, bahkan sampai pada konflik fisik yang meminta korban jiwa. Di antara kejadian tersebut antara lain tahun 1065, saat pembukaan perguruan Nizhamiyah. Para pengikut madzhab Hambali yang tidak menyukai Asy'ariyah yang didukung penguasa membuat kerusuhan yang mendorong terjadinya konflik lebih besar.[77] Tahun 1076 juga terjadi konflik antara Asy`ariyah dengan Hambaliyah yang dikenal dengan "peristiwa Qusyairi". Konflik ini dipicu oleh adanya tuduhan dari kaum Asy'ari bahwa orang Hambali berpaham "tajsim". Tahun 1080 terjadi konflik antara golongan Hanabilah dengan Syiah, tahun 1082 terjadi konflik lagi antara Hanabilah dengan Asy`ariyah.[78]

Menurut Zurkani Yahya, konflik keagamaan yang terjadi masa al-Ghazali bersumber pada perbedaan pemahaman terhadap ajaran agama.[79] Selain itu, juga adanya pengaruh pemikiran dari luar Islam, khususnya filsafat. Saat itu, pemikiran filsafat tidak hanya menjadi konsumsi kalangan intelektual, tetapi sudah menjadi konsumsi umum. Masing-masing aliran pemikiran sama-sama menggunakan filsafat (terutama logika) sebagai sarana berpikirnya. Karena itu, semua kaum intelektual, pihak yang menerima maupun yang menolak filsafat, harus mempelajari filsafat lebih dahulu.[80]

Di samping beragam madzhab fiqh dan aliran teologi, saat itu juga berkembang pemikiran sufisme yang oleh al-Ghazali dikategorikan sebagai salah satu kelompok pencari kebenaran. Saat itu, penguasa Saljuk membangun dua *khanaqah* (asrama sufi) yang megah di Syiria, yaitu *al-Qasr* dan *al-Tawâwis.* Dua khanaqah ini sebagai tambahan terhadap khanaqah yang ada sebelumnya. Di khanaqah-khanaqah megah ini para sufi dianggap sebagai kelompok istimewa karena tidak terpengaruh dunia yang penuh tipuan. Status ini mendorong sebagian sufi, juga ulama lain, menggunakanya sebagai sarana untuk mendapat kemudahan hidup dan kemuliaan, sehingga melupakan fungsinya sebagai kontrol sosial masyarakat.[81] Al-Ghazali

77 Watt. 134.
78 Jawwad, "Ashr Al-Ghazâlî." 497.
79 Yahya, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis*. 68.
80 Ibrahim Madkour, "Al-Ghazali Al-Failusuf," in *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih* (Cairo: Majlis al-A'la, 1962). 213.
81 Khalid Mu`adz, "Dimasyqi Ayyâm Al-Ghazâlî," in *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih* (Cairo: Majlis al-A'la, 1962). 473.

sendiri dalam pengantar *Mi`râj al-Sâlikîn* mengisyaratkan hal ini. Yakni, bahwa saat itu banyak ulama yang cenderung berusaha mendekatkan diri kepada penguasa demi popularitas dan kepentingan duniawi sehingga tidak lagi bisa berfungsi sebagai kontrol sosial.[82]

Pada masa akhir kehidupan al-Ghazali, terjadi kebobrokan moral yang luar biasa khususnya di kalangan penguasa. Al-Ghazali secara eksplisit menyebut kebobrokan Mujir al-Din, wazir setelah Nizham al-Mulk (1064-1092). Al-Ghazali menyatakan bahwa Mujir telah membiarkan korupsi, nepotisme, ketidakadilan, penyuapan dan lainnya melanda dinasti Saljuk. Al-Ghazali juga mengkritik Sultan Mahmud ibn Malik Syah (1092-1094), pengganti Sultan Malik Syah (1072-1092). Al-Ghazali menulis banyak surat untuk mengingatkan para pennguasa tersebut, bahwa jika kebobrokan tidak segera dibasmi, maka kehancuran hanya menunggu waktu.[83]

3. Riwayat Hidup dan Kontribusi Keilmuan.

Al-Ghazali bernama lengkap Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Tusi al-Ghazali. Al-Ghazali lahir di Tus, kini dekat Masyhad, Khurasan, tahun 450 H/ 1058 M, dari ayah seorang penenun wool (*ghazzal*) sehingga dijuluki “al-Ghazali”.[84] Pendidikan awalnya di tempuh di Tus, meliputi pelajaran al-Qur’an, Hadis, mendengarkan kisah-kisah para ahli hikmah, dan menghafal puisi cinta mistis. Pada usia 15 tahun pergi ke Mazardaran, Jurjan, untuk melanjutkan studinya dalam bidang fiqh di bawah bimbingan Abu Nashr al-Isma’ili. Di sini al-Ghazali tinggal selama 2 tahun. Pada usia 20 tahun, al-Ghazali pergi ke Nisabur untuk belajar fiqh dan teologi di bawah bimbingan al-Juwaini (1028-1085). Al-Juwaini adalah tokoh penting dalam memfilsafatkan teologi Asy`ariyah. Taj al-Din al-Subki (1327-1370) menyatakan bahwa al-Juwaini inilah yang mengenalkan al-Ghazali pada studi filsafat termasuk logika dan filsafat alam. Al-Juwaini sendiri seorang teolog (*mutakallimûn*) bukan filosof, maka dia menanamkan pengetahuan filsafat lewat disiplin teologi.[85] Al-Ghazali kemudian diangkat menjadi asisten gurunya dan terus mengajar di madrasah Nizhamiyah Nisabur sampai sang guru wafat.

82 Abu Hamid al- Ghazali, *Mi`râj Al-Sâlikîn* (Cairo: Silsilah al-Tsaqafah, 1964). 4.

83 Abdul Qayyum, *Surat-Surat Al-Ghazali*, ed. Haidar Baqir (translit) (Bandung: Mizan, 1988).

84 Ali Issa Othman, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, ed. Johan Smit (translit) (Bandung: Pustaka, 1987). 20.

85 Taj al-Din al- Subky, *Thabaqât Al-Syâfi`îyah Al-Kubrâ* (Cairo: Maktabah al-Misriyah, 1906). IV, 106.

Selain itu, al-Ghazali juga belajar dan melakukan pratek-praktek tasawuf di bawah bimbingan Abu Ali al-Farmadzi (w. 1084), seorang tokoh sufisme asal Tus murid al-Qusyairi (986-1074). Hanya saja, saat di Nisabur ini al-Ghazali agaknya belum berhasil mencapai tingkat di mana sang sufi mampu menerima inspirasi dari alam atas.[86] Menurut Osman Bakar, kenyataan ini membuat al-Ghazali tertantang oleh tasawuf dan membuatnya mengalami krisis epistemologi seperti ditulisnya dalam a*l-Munqid Min al-Dalâl.*[87]

Pada tahun 1091, berarti usia 33 tahun, al-Ghazali diundang oleh Nizham al-Mulk (1018-1092), wazir dari Sultan Malik Syah (1055-1092) untuk menjadi guru besar pada perguruan tinggi Nizhamiyah di Baghdad.[88] Penghormatan besar yang diberikan kepada al-Ghazali ini, menurut Osman Bakar, dikarenakan penguasa Bani Saljuk sama-sama bermadzhab Syafi`i dalam fiqh dan bermadzhab Asy`ari dalam teologi. Selain itu, juga adanya tujuan-tujuan politis dari pihak penguasa, yaitu untuk mengokohkan posisinya dalam persaingan dengan khilafah bani Fathimiyah (950-1171) di Mesir yang beraliran Syiah.[89]

Saat di Baghdad ini al-Ghazali mendalami empat kelompok pencari kebenran, yaitu teologi, filsafat, ta'limiyah dan tasawuf. Periode Baghdad juga menjadi masa penulisan paling produktif dalam hidup al-Ghazali. Buku-bukunya tentang teologi, filsafat, tasawuf dan sebagian tentang taklimiyah ditulis di sini. Antara lain, *Tahâfut al-Falâsifah*, *Maqâsid al-Falâsifah*, *Mîzân al-`Amal*, *Mi`yar al-Ilm* dan *al-Mustaziri* ditulis di Baghdad.[90] Akan tetapi, perkenalan al-Ghazali dengan beragam metodologis menyebabkannya mengalami krisis epistemologis yang memaksanya mengundurkan diri dari jabatannya di Baghdad. Al-Ghazali kemudian mengasingkan diri dan melakukan pengembaraan selama 10 tahun, dimulai ke Damaskus, Yerussalem, Makkah, kembali ke Damaskus dan terakhir ke Baghdad. Meski demikian, al-Ghazali masih produktif menulis. Beberapa bagian dari kitab *Ihya Ulum al-Din* ditulis dalam pengembaraan ini.

Setelah sekian lama dalam pengasingan dan merasa telah mencapai

86 Ibn Khalikan, *Wafayat Al-A'yan*. I, 98.
87 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 66.
88 JJ Saunders, *A History of Medieval Islam* (London: Routledge and Paul Kegan, 1980). 151.
89 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 180.
90 Bakar. 184.

tingkat tertinggi dalam spiritual, al-Ghazali merenungkan dekadensi moral dan religius masyarakat. Bersamaan dengan itu, Fakhr al-Mulk (w. 1113) gubernur di Khurasan, putra Nizham al-Mulk (1018-1092), meminta al-Ghazali untuk mengajar di madrasah Nizhamiyah Nisabur, tahun 1105. Di Nisabur ini al-Ghazali mengajar selama sekitar 5 tahun, karena pada tahun 1110, al-Ghazali pulang ke tanah kelahirannya di Tus. Di Nisabur ini al-Ghazali menulis otobiografinya yang terkenal, *al-Munqidh min al-Ḍalâl*.[91]

Di Tus, al-Ghazali mendirikan madrasah bagi para pengkaji ilmu-ilmu religius dan membimbing para sufi di *khânaqâh* (biara sufi). Di sini al-Ghazali menghabiskan sisa umurnya sebagai dosen dan pembimbing sufi, di samping mencurahkan diri dalam peningkatan spiritual. Al-Ghazali meninggal pada hari Ahad, 18 Desember 1111, di Tus, pada usia 53 tahun.[92]

Al-Ghazali meninggalkan banyak karya tulis. Carl Brockelmann (1868-1956), seorang orientalis asal German mencatat ada 404 buah karya al-Ghazali. Sementara itu, Abd Rahman Badawi (1917-2002), Guru Besar Filsafat Islam asal Mesir menyatakan bahwa al-Ghazali meninggalkan sebanyak 457 karya. Meski demikian, tidak semua karya ini dinilai otentik karya al-Ghazali. Badawi mengklasifikasi karya-karya al-Ghazali dalam tujuh bagian. (1) karya-karya yang sudah dipastikan otensitasnya sebagai karya al-Ghazali sebanyak 69 buah, ditambah tiga buku fatwa sehingga keseluruhan berjumlah 72 buah. (2) karya-karya yang diragukan otensitasnya ada 22 buah. (3) karya-karya yang diduga kuat bukan karya a-Ghazali, sebanyak 31 buah. Mayoritas karya ini berisi tentang ilmu sihir dan kebatinan. (4) bagian dari karya-karya al-Ghazali yang kemudian dijadikan buku-buku tersendiri dengan judul yang berbeda, ada 96 buah. (5) kitab-kitab palsu, sebanyak 48 buah. (6) karya-karya yang tidak terlacak atau tidak diketahui wujudnya ada 105 buah. (7) manuskrip-manuskrip yang dinisbatkan kepada al-Ghazali, sebanyak 77 buah.[93]

Materi karya-karya al-Ghazali secara umum dapat dibagi dalam beberapa bagian. *Pertama*, karya-karya tasawuf. Ini adalah materi yang paling berpengaruh dari pemikiran al-Ghazali. Ada banyak karya al-Ghazali dalam bidang ini. Karya menumental adalah *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn* (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Religius). Cetakan pertama kitab ini

91 Bakar. 189.

92 Bakar.

93 Saiful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2007). 73.

dilakukan di Mesir tahun 1281 H. Beberapa naskah dengan tulisan tangan disimpan di perpustakaan di Berlin, Wina, Leaden, Oxford dan Paris. Kitab-kitab lain dalam bidang ini, antara lain, (1) *Kimya Sa'adah* (Kimia Kebahagiaan).[94] Sebagian peneliti menyatakan bahwa *Kimia al-Sa'adah* adalah versi ringkas dari Ihya, khususnya jilid III karena adanya kemiripan isi di antara keduanya. Peneliti sendiri telah menterjemahkan karya ini dalam bahasan Indonesia bersama dua kitab al-Ghazali yang lain dengan judul *Toleransi, Kebenaran dan Kebahagiaan*.[95] Selain itu, peneliti juga menulis ulasannya dalam bentuk jurnal.[96] (2) *Ayuha al-Walad*. Kitab ini berisi nasehat al-Ghazali tentang perilaku zuhud, *targhĩb* (semangat untuk berperilaku baik) dan *tarhib* (menjauhi keburukan).[97] Edisi terjemahan bahasa Inggris kitab ini telah dicetak di Wina, Austria, tahun 1838. (3) *Mishkat al-Anwār* (Ceruk Cahaya-Cahaya). Kitab ini menjelaskan makna ayat al-Qur'an tentang Allah sebagai cahaya semesta. "Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya seperti sebuah ceruk yang tidak tembus yang di dalamnya ada pelita besar…. (QS. Al-Nur, 35). Al-Ghazali menguraikan ayat ini dalam perspektif tasawuf.[98]

Kedua, karya-karya bidang teologi. Pemikiran al-Ghazali dalam bidang teologi memberi pengaruh besar dalam pemikiran Islam, meski tidak sebesar pemikirannya dalam bidang tasawuf. Beberapa karya penting dalam bidang ini, antara lain, (1) *Iljām al-Awām an Ilm al-Kalām* (Menjaga Masyarakat dari Ilmu Kalam). Kitab ini menguraikan metode kaum salaf (para sahabat dan tabiin) dalam menjelaskan persoalan keyakinan agama: sederhana dan mudah dipahami, berbeda dengan metode ilmu kalam yang menekankan penalaran rasional tetapi tidak mudah dipahami masyarakat awam.[99] (2) *Qawâ'id al-`Aqâ`id fi al-Tauhĩd* (Prinsip-prinsip Keyakinan).

---

94 Abu Hamid al- Ghazali, "Kimyā Al-Sa`ādah," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 418–28.

95 Achmad Khudori Soleh, *Toleransi, Kebenaran Dan Kebahagiaan Menurut Al-Ghazali (Tolerance, Truth and Happiness According to Al-Ghazali)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2022), http://repository.uin-malang.ac.id/12464/.

96 Achmad Khudori Soleh, "Al-Ghazali's Concept of Happiness in The Alchemy of Happiness," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 12, no. 2 (December 13, 2022): 196–211, https://doi.org/10.32350/jitc.122.14.

97 Abu Hamid al- Ghazali, "Ayuha Al-Walad," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 256–67.

98 Abu Hamid al- Ghazali, "Mishkat Al-Anwār," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 268–92.

99 Abu Hamid al- Ghazali, "Iljām Al-Awām an Ilm Al-Kalām," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut:

Kitab ini menjelaskan persoalan-persoalan penting terkait dengan Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Misalnya, konsep tentang *tanzih* (Tuhan suci keserupaan), *af'al* (perbuatan Tuhan), sifat berkehendak, mengetahui, mendengar, melihat dan sifat-sifat lain pada Tuhan.[100] (3) *al-Iqtiṣ*âd *fî al-I'tiqâd* (Muara Keyakinan). Kitab ini menjelaskan peran ilmu kalam dan metode yang digunakannya. Al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu kalam mempunyai peran penting dalam menjaga keyakinan umat Islam tetapi tidak dapat diberikan kepada semua orang. Karena itu, al-Ghazali menempatkan ilmu kalam dalam kategori fardlu kifayah. Dalam kitab ini, al-Ghazali membahas dua persoalan pokok keimanan, yaitu tentang ketuhanan dan kenabian. Selain itu, al-Ghazali juga membahas tentang imamah dan menyatakan bahwa imamah tidak termasuk pokok keimanan. Al-Ghazali membahas persoalan tersebut dengan menggunakan tiga metode. Yaitu, (a) *al-Sibr wa al-Taqsĩm*, yaitu memilah persoalan menjadi dua pernyataan, kemudian menolak pernyataan yang satu dan mengukuhkan pernyataan yang lain. (b) sylogisme, mengambil kesimpulan berdasarkan premis mayor dan minor. (c) membenturkan pernyataan lawan dengan presmis-premis lain sehingga keyakinan lawan menjadi salah atau mustahil dipertahankan.[101]

Ketiga, karya-karya bidang filsafat dan logika. Al-Ghazali dikenal sebagai seorang teolog dan filosof sebelum akhirnya dikenal sebagai seorang sufi. Tidak sedikit karya tulisnya dalam bidang ini. Beberapa karya yang terpenting adalah, (1) *Tahâfut al-Falâsifah* (Kerancuan Para Filosof). Kitab ini mendiskusikan duapuluh persoalan dalam filsafat dan al-Ghazali menilai bahwa tiga diantara dapat mengakibatkan kekufuran. Tiga persoalan yang dimaksud adalah (1) keaqadiman alam, (2) kebangkitan ruhani, dan (3) Tuhan tidak mengetahui sesuatu yang particular.[102] (2) *Mi`yâr al-`Ilm* (Standar Pengetahuan). Kitab ini menjelaskan pentingnya logika Aristoteles (384-322 SM) dalam penalaran Islam. Al-Ghazali menyatakan bahwa logika Aristoteles penting untuk digunakan sebagai landasan dalam pengembangan pemikiran Islam, khususnya teologi Asy'ariyah yang saat

---

Dar al-Fikr, 1996), 300–333.

100 Abu Hamid al- Ghazali, "Qawā`id Al-`Aqāid Fî Al-Tauhĩd," in *Majmū`ah Al-Rasāil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 160–64.

101 Abu Hamid al- Ghazali, *Al-Iqtişād Fi Al-I`tiqād*, ed. Anas Adnan al Sharfawi (Jedah: Dar al-Minhaj, 2019).

102 Abu Hamid al- Ghazali, *Tahāfut Al-Falāsifah*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972).

itu mengalami krisis. (3) *Maqāṣid al-Falāsifah* (Tujuan Para Filosof). Kitab ini menjelaskan teori-teori dasar dalam filsafat, seperti pengertian filsafat, konsep, premis, logika dan penilaian. Al-Ghazali menyatakan bahwa seseorang harus memahami dasar-dasar ini sebelum mengkritik filsafat.[103] Al-Ghazali sendiri setelah mengkaji persoalan filsafat secara detail dan menulis buku ini kemudian mengkritik ajaran filsafat lewat *Tahâfut al-Falâsifah.* Kitab *Maqāsid* terbit di Leaden tahun 1888.

Keempat, karya-karya bidang metode hukum Islam. Al-Ghazali tidak dikenal sebagai ahli fiqh tetapi dia mempunyai karya-karya penting dalam bidang ini. Beberapa karya yang dikenal adalah (1) *Al-Mustasfâ min `ilm al-Uṣ*ûl (Intisari Ilmu tentang Pokok-pokok Jurisprudensi). Kitab ini mendiskusikan empat hal pokok yang berkaitan dengan hukum Islam. Yaitu, (a) Pengertian syareat, (b) sumber-sumber hukum syareat, (c) metode mengambil hukum dari sumber-sumber syareat, (d) oang yang berwenang untuk menentukan hukum berdasarkan sumber syareat. Kajian al-Ghazali ini mirip dengan kajian dalam filsafat ilmu. (2) *Al-Mankhûl min Ta`liqāt al-Uṣ*ûl (Ikhtisar tentang Prinsip-prinsip Jurisprudensi). Kitab ini berisi catatan-catatan al-Ghazali tentang kuliah ushul fiqh yang disampaikan gurunya, Abu Ma`ali al-Juwaini (1028-1085). Meski demikian, kitab ini bukan sekedar catatan hasil kuliah al-Ghazali tetapi banyak ide-ide atau konsep-konsep ushul fiqh yang berasal dari al-Ghazali sendiri.

Bagan 1
Perbandingan Kondisi Objektif al-Farabi dan al-Ghazali

No	Item	Al-Farabi	Al-Ghazali
1	Tempat & tahun lahir	Farab, Transoksiana, Turkistan, 870.	Tus, Masyhad, Khurasan, 1058.
2	Tempat & tahun wafat	Damaskus, Syiria, 950.	Tus, Masyhad, Khurasan, 1111.
3	Negara asal	Transoksiana, Turkestan	Khurasan, Iran.
4	Usia	80 tahun	53 tahun
5	Gelar Kehormatan	*Al-Mu`allim al-Ṣāni* (Guru Kedua) dalam Pemikiran Islam	*Hujjah al-Islām* (argumen Islam)
6	Latar belakang keluarga	Pejabat Tinggi Militer	Penenun wol.

103 Abu Hamid al- Ghazali, *Maqāṣid Al-Falāsifah*, ed. Ahmad Farid al- Mazidy (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2021).

No	Item	Al-Farabi	Al-Ghazali
7	Jabatan yang pernah di duduki	Hakim Madzhab Syafi`i di Bukhara	Guru besar di Perguruan Nizhamiyah, Baghdad.
8	Tuduhan yang pernah diterima	Pikiran metafisikanya dianggap dapat mengakibatkan kekufuran oleh al-Ghazali	Pikiran teologinya dianggap sesat oleh Asy'ariyah.
9	Kondisi sosial politik	Kekhalifahan Bani Abbas terbagi dalam banyak daerah otonom. Amir-amir adalah penguasa penuh di daerahnya masing-masing. Khalifah lebih sebagai symbol politis.	Bani Saljuk yang berkuasa di Baghdad mengalami kemunduran. Ada ketegangan antara Baghdad dgn Bani Fatimi yang Syiah di Mesir. Terjadi dekadensi moral & korupsi di kalangan pejabat tinggi di Baghdad.
10	Gerak Intelektual	Madzhab Muktazilah yang dominan di Baghdad digantikan madzhab salaf (Ibn Hanbal). Penguasa daerah Aleppo, tempat al-Farabi tinggal, memberi dukungan penuh terhadap kajian filsafat.	Sering terjadi ketegangan antar madzhab pemikiran di Baghdad: sesame fiqh maupun teologi. Al-Ghazali dikafirkan oleh penganut Asy'ariyah. Mulai muncul asrama-asrama (khanaqah) sufi.
11	Jumlah karya tulis	119 buah	457 buah (72 yang dinilai outentik)
12	Klasifikasi utama karya	Logika, Fisika, Metafisika, Filsafat, Politik dan Tanggapan atas tokoh sebelumnya	Tasawuf, Teologi, Ushul Fiqh, Logika, Filsafat, dan Metafisika
13	Pemikiran yang paling berpengaruh	Metafisika dan Politik	Tasawuf dan Filsafat

BAB III
MATERI ILMU KALAM

Bab ini mendiskusikan empat persoalan. (1) Istilah-istilah yang terkait denggan ilmu ketuhanan. (2) materi ilmu kalam menurut ulama. (3) materi ilmu kalam perspektif al-Farabi dan al-Ghazali. (4) komparasi materi ilmu kalam antara al-Farabi dan al-Ghazali.

A. Beberapa Istilah terkait Ilmu Ketuhanan.

Ada beberapa istilah yang perlu dipahami berkaitan dengan ketuhanan, yaitu teologi, ilmu kalam, ilmu tauhid, dan ilmu aqaid. Istilah teologi berasal dari Bahasa Yunani, *theos* (Θεός) yang berarti Tuhan dan logia (λογία) yang bermakna pengetahuan atau wacana. Theology berarti wacana tentang hakekat ketuhanan, yang pada masa Aristoteles (384-322 SM) masuk dalam kajian filsafat teoritis. Aristoteles membagi filsafat teoritis dalam tiga bagian, yaitu matematika, fisika dan teologi. Teologi sendiri terbagi dalam tiga pembahasan. Yaitu, (1) wacana tentang Tuhan (dewa Yunani), (2) analisis rasional atau filosofis tentang Tuhan, (3) aturan tentang ritus atau peribadatan kepada Tuhan. Semua dalam konteks ibadah dan Tuhan perspektif Yunani kuno.[1]

Pemahaman teologi Yunani tersebut kemudian diadopsi ke dalam pemikiran Kristen dengan istilah *theology*. Tertullian (155-220) dan Saint Augustin (354-430) adalah tokoh Kristen awal yang mengadopsi pemikiran ketuhanan Yunani ke dalam pemikiran Kristen. Ajaran kedua tokoh ini tidak berbeda dengan pemikiran Yunani. Yaitu, bahwa teologi mendiskusikan tentang Tuhan Kristen, keseluruhan ajaran Kristen dan dan praktek-praktek peribadatan dalam Kristen. Tiga ajaran ini kemudian dikuatkan oleh Thomas Aquinas (1225-1274) tentang

1 https://en.wikipedia.org/wiki/Theology akses tanggal 23 Mei 2023.

tiga aspek kajian teologi Kristen. Yaitu, Tuhan sebagai firman, sifat-sifat Tuhan dan sesuatu yang menyampaikan kepada Tuhan (ibadah).

Kajian teologi tersebut saat ini digunakan untuk tujuan tertentu. Antara lain, untuk (1) memahami ajaran Kristen. (2) membuat komparasi antara ajaran Kristen dengan agama lain. (3) membela ajaran Kristen dari kritik pihak lain. (4) memfasilitasi reformasi dalam gereja Kristen. (5) membantu penyebaran agama Kristen. (6) memanfaatkan ajaran Kristen untuk mengatasi persoalan social yang ada.[2]

Ilmu kalam adalah istilah yang digunakan untuk mengkaji Tuhan dan rasul-Nya. M Abduh (1849-1905) mendefinisikan ilmu kalam sebagai "ilmu yang membahas tentang Allah: sifat-sifat yang wajib dan yang boleh ditetapkan bagi-Nya, serta apa yang wajib dinafikan dari-Nya; tentang para Rasul untuk menetapkan apa yang wajib, yang boleh, dan yang terlarang dinisbahkan kepadanya".[3] Senada dengan hal tersebut, Harun Nasution (1919-1998) mendefinisikan ilmu kalam sebagai "ilmu yang membahas wujud Allah, sifat-sifat-Nya, kenabian, alam dan hubungan Tuhan dengan makhluk-makhluk-Nya".[4] Dua definisi ini menunjukkan bahwa ilmu kalam lebih berkaitan dengan Allah dan rasul-Nya, tidak termasuk ibadah kepada Tuhan sebagaimana dalam theology. Dalam Islam, masalah ibadah masuk dalam kajian fiqh.

Tujuan ilmu kalam adalah untuk membela kayakinan Islam dari serangan pihak luar. Al-Ghazali (1058-1111) menyatakan bahwa tujuan ilmu kalam adalah untuk nmempertahankan akidah Ahli Sunnah dan menjaganya dari aliran sesat dengan bersandar pada al-Qur'an dan Sunnah serta menggunakan dalil-dalil rasional.[5] Sejalan dengan itu, Adud al-Din al-Iji (1300-1355) menyatakan bahwa ilmu kalam bertujuan untuk menetapkan akidah Islam dengan dalil-dalil rasional, dan untuk membantah penyelewengan (*al-shubhat*) dalam masalah akidah.[6] Ibn Khaldun (1332-1406) juga menyatakan bahwa ilmu kalam bertujuan untuk membela keimanan dengan dalil rasional, dan menolak ahli bid'ah yang menyimpang atau menyeleweng dari paham Ahli Sunnah.[7]

---

2 https://en.wikipedia.org/wiki/Theology

3 Muhammad Abduh, *Risalah Al-Tauhid* (Beirut: Dar al-Ihya, 1986). 7.

4 Harun Nasution, *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI Press, 1987). 26.

5 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl," in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537–85.

6 Aḍud al-Din al- Iji, *Al-Mawāqif Fi `Ilm Al-Kalām* (Beirut: Dar al-Kutub, 2008). 7.

7 Abdurrahman ibn Muhammad Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, ed. Abdullah Muhammad Darwish

Berdasarkan tujuan tersebut, ilmu kalam menggunakan metode dialektik (*jadali*) sebagai cara berpikirnya. Dialektik adalah system berpikir yang digunakan untuk memenangkan perdebatan. Orientasi utamanya adalah menjatuhkan argument lawan dan menguatkan dali-dalilnya sendiri sehingga memenangkan perdebatan. Orang-orang yang melakukan perdebatan teologis disebut *mutakallimun*.

Ilmu tauhid adalah pengetahuan yang membahas tentang keesaan Allah. Al-Ghazali (1058-1111) menyatakan bahwa ilmu tauhid berkaitan dengan upaya untuk mengesakan Allah, yang meliputi pengetahuan (*knowing*), penghayatan (*feeling*) dan pengamalan (*action*). Tujuannya untuk memahami dan merasakan keesaan Allah di dalam hati dan perilaku seorang individu.[8] Metode ilmu tauhid tidak menggunakan perdebatan dan logika dialektis sebagaimana ilmu kalam, melainkan berdasarkan pemahaman sederhana terhadap ayat-ayat al-Qur'an, ajaran-ajaran yang dicontohkan oleh Rasulullah dan perilaku para sahabat. Al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu tauhid adalah pengetahuan yang dipahami sejak masa Rasul dan sahabat, tanpa menggunakan dalil-dalil logika yang njlimet dan perdebatan yang panas. Mereka yang

Ilmu aqaid adalah pengetahuan yang mengkaji tentang Allah dan sifat-sifat-Nya, juga tentang para rasul dan sifat-sifatnya. Sifat-sifat Allah ada 41 dengan perincian: sifat wajib Allah 20, sifat mustahil Allah 20 dan sifat jaiz Allah1. Sifat-sifat Rasul ada 9 dengan rincian: sifat wajib Rasul 4, sifat mustahil 4 dan sifat jaiz 1. Ibrahim al-Bajuri (1784-1860), Rektor al-Azhar Mesir, menyatakan bahwa ilmu aqaid adalah pengetahuan yang terkait dengan pokok-pokok keyakinan Islam yang diambil dari dalil-dalil syariah. Tujuannya untuk meluruskan dan meneguhkan iman seseorang kepada Allah. Iman yang benar akan membuat amal ibadah yang menjadi sah.[9] Metodenya adalah dengan mendasarkan pada ajaran al-Qur'an dan Hadis Rasullah, juga penalaran logis. KH Wahab Hasbullah dalam majalah Oetusan Nahdlatul Oelama' tahun 1928 menyatakan bahwa ilmu aqaid sangat penting karena mengkaji dasar-dasar keimanan. Karena itu, KH Wahab menyatakan bahwa belajar ilmu aqaid adalah *fardlu ain*, wajib bagi setiap orang Islam.[10]

(Damaskus: Dar Yu`rab, 2004). 326.

8 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Risālah Al-Ladûniyah," in *Majmû`ah Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 222–35.

9 Ibrahim al- Bajuri, *Tijan Al-Darury* (Surabaya, 1987).

10 https://islam.nu.or.id/ubudiyah/pengertian-ilmu-aqoid-eRYYB akses tanggal 15 Oktober 2023.

Berikut adalah perbandingan antara teologi, ilmu kalam, ilmu tauhid dan ilmu aqaid, dari aspek cakupan kajian, metode dan tujuannya.

Bagan 2
Perbandingan antara Teologi, Ilmu Kalam, Ilmu Tauhid dan Ilmu Aqaid

NO	TEMA	MATERI	METODE	TUJUAN
1	Teologi (konteks Kristen)	a. Tuhan. b. Sifat-Sifat Tuhan. c. Ibadah kepada Tuhan.	Rasional filosofis	a. Memahami & membela ajaran Kristen. b. Penyebaran agama Kristen. c. Reformasi gereja. d. Mengatasi persoalan sosial.
2	Ilmu Kalam	a. Allah. b. Para Rasul. c. Alam (metafisis)	Dialektik (Jadali)	a. Membela keyakinan Islam. b. Menolak pemikiran menyimpang.
3	Ilmu Tauhid	a. Keesaan Allah. b. Sifat-sifat Allah	Pemahaman, Penghayatan dan pengamalan berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah.	Merasakan keesaan Allah dalam hati dan perbuatan.
4	Ilmu Aqaid	Sifat-sifat Allah dan Rasul-Nya yang 50 (wajib, mustahil dan jaiz).	Berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, dan penalaran logis.	Meneguhkan keyakinan kepada Allah dan Rasul-Nya secara benar.

Uraian di atas menunjukkan adanya perbedaan mendasar antara teologi, ilmu kalam, ilmu tauhid dan ilmu aqaid. Keempat istilah ini mempunyai wilayah kajian yang berbeda, metode yang tidak sama dan tujuan tersendiri. Karena itu, ketika ilmu kalam diterjemahkan dengan teologi Islam, atau ketika istilah teologi (Islam) digunakan untuk menjelaskan keyakinan Islam, maka perlu penjelasan tentang maksudnya. Nurcholish Madjid (1939-2005) menyatakan bahwa menterjemahkan ilmu kalam dengan teologi Islam tidak sepenuhnya tepat. Sebab, dalam ilmu kalam tidak ada kajian tentang ibadah sebagai yang ada dalam makna teologi.[11] Meski demikian, ada titik temu yang menyatukan keempat istilah yang berbeda tersebut. Yaitu, bahwa semuanya sama-sama

11 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1995). 201.

mengkaji persoalan keyakinan dan ketuhanan yang menjadi topik utama dalam agama. Titik temu ini tampaknya yang menjadi dasar untuk mempersamakan atau menterjemahkan ilmu kalam dengan istilah teologi Islam.

B. Materi Ilmu Kalam Menurut Ulama.

Yahya Hasyim Hasan menyatakan bahwa materi utama ilmu kalam tidak banyak, hanya tiga persoalan: Tuhan, kenabian dan hari kebangkitan.[12] Tiga kajian ini mirip dengan tiga postulat dari Immanuel Kant (1724-1804): adanya Tuhan, keabadian jiwa (adanya pembalasan di akherat) dan kebebasan. Kant menyatakan bahwa tiga hal ini harus ada karena tanpa itu tidak ada gunanya hidup dan berbicara tentang moralitas.[13]

Pertama, tentang Tuhan. Materi ini menjadi pembahasan ilmu kalam karena adanya sikap dari sebagian masyarakat Arab pra-Islam yang tidak percaya Tuhan sebagai Sang Maha Pencipta. Menurut mereka, kehidupan yang ada ini hanya di dunia, tidak ada kehidupan setelah mati, dan tidak ada yang mengatur semuanya kecuali sang waktu (*dahr*). Ini seperti yang disinggung oleh al-Qur'an, "*Mereka berkata*, *'Kehidupan ini tidak lain hanya kehidupan di dunia saja, kita mati dan hidup disini dan tidak ada yang membinasakan kita kecuali sang waktu* (QS. Al-Jasiyah, 24).

Ada perbedaan pendapat di kalangan ahli tentang asal usul pemikiran yang tidak mengakui Tuhan ini. *Pertama*, pendapat Hasyim Hasan. Hasan menyatakan bahwa pemikiran yang mengingkari Tuhan sebagai pencipta ini berasal filsafat Persia.[14] Pada masa Yazdajird II (438-457) dari dinasti Sasanit, Persia, berkembang pemikiran tentang gerak semesta (*harakat al-aflâk*) yang mengajarkan bahwa hakekat kehidupan adalah gerak dan gerak ada pada sesuatu yang menimbulkan gerak. Sesuatu yang bergerak itu sendiri muncul bersamaan dan ada dalam bayang-bayang waktu; waktu melingkupi apapun karena tidak ada sesuatupun yang muncul di luar hitungan waktu. Pemikiran ini kemudian menjadi sebuah agama baru di Persia dan mempengaruhi permikiran Arab pra-Islam.[15]

---

12 Yahya Hasyim Hasan, *Al-Asās Al-Manhajiyah Libinā'i Al-`Aqîdat Al-Islāmiyah* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, n.d.). 11.

13 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996). 871.

14 Hasan, *Al-Asās Al-Manhajiyah Libinā'i Al-`Aqîdat Al-Islāmiyah*. 27.

15 TJ. De Boer, *Târikh Al-Falsafat Fî Al-Islâm*, ed. Abu Riddah (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1957). 153.

Kedua, pendapat Ahmad Amin (1886-1954), penulis sejarah asal Mesir. Amin menyatakan bahwa pemikiran ingkar pada Tuhan pada masyarakat Arab pra-Islam di atas bukan berasal dari Persia tetapi dari filsafat Yunani purba. Pemikiran Yunani ini kemudian menyebar ke Iraq, Persia dan lainnya, yang dari sana kemudian masuk ke jazirah Arab.[16] Beberapa pemikir Yunani purba memang menyatakan bahwa semesta tercipta dari unsur-unsur tertentu. Thales of Miletus (624-545 SM) menyatakan bahwa semesta terbentuk dari air, Anaximander (610-546 SM) menyatakan semesta terbentuk dari angin, Anaximenes (586-52 SM) menyatakan semesta terbentuk dari tanah, sedang Heraklitos (500 SM) menyatakan semesta tercipta dari api.[17]

Ketiga, pendapat Abd Karim al-Syahrastani (1086-1153). Al-Syahrastani menyatakan bahwa pemikiran tidak mengakui wujud Tuhan muncul dari masyarakat Arab sendiri akibat ketidakmampuan pikiran mereka menggapai Dzat Yang Maha Pencipta. Bagi mereka, Adam sebagai manusia pertama muncul dari bumi seperti tumbuhan atau rumput, dan bahwa dunia ini ada dengan sendiri, tanpa pencipta, tanpa pemelihara, tanpa awal dan tanpa akhir.[18]

Pemikiran model ketiga di atas mirip dengan konsep evolusi modern. Teilhard De Chardin (1881-1955), sarjana asal Perancis menyatakan bahwa seluruh makhluk di bumi muncul dari tumbuhan ganggang (alga) yang hidup di air. Tumbuhan ini muncul 500 juta tahun yang lalu. 100 juta tahun kemudian mulai muncul tumbuhan di darat, dan di dalam air bergerak binatang berangka yang pertama, yaitu ikan perisai. Kemudian muncul binatang-bintang bertulang belakang, berkembang menjadi amphibi, kemudian binatang melata (reptil) dan berparu-paru, seperti ular dan binatang menyusui lainnya. Pada taraf ini susunan saraf dan otak telah berkembang. Dari binatang ini muncul primata, yakni kera dan setengah kera. Dibanding makhluk lainnya primata adalah binatang yang paling fleksibel dan paling bisa menyesuaikan diri dengan alamnya, yang dari situ kemudian mencapai puncaknya pada kera-kera "antropoid" (gorilla, orang utan dan gibbon). Otak dan tangan mereka adalah yang paling maju. Evolusi sampai pada lonpatan penting, munculnya manusia.[19]

16 Ahmad Amin, *Ḍuhâ Al-Islâm* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). III, 131.

17 Achmad Khudori Soleh, *Toleransi, Kebenaran Dan Kebahagiaan Menurut Al-Ghazali (Tolerance, Truth and Happiness According to Al-Ghazali)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2022), http://repository.uin-malang.ac.id/12464/.

18 Ibn Abd al-Karim al- Shahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal*, ed. Ahmad Fahmi Muhammad (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007). II, 247

19 Franz Dahler, *Asal Dan Tujuan Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 1988). 74.

Lepas dari perbedaan pendapat di atas, kajian ilmu kalam tentang Tuhan berkaitan dengan dua hal: Dzat Tuhan sendiri dan relasinya dengan ciptaan. Berkaitan dengan Dzat Tuhan meliputi wujud Tuhan; apakah Tuhan sama seperti makhluk-Nya? Bagaimana sifat-sifat-Nya? berhubungan dengan ciptaan, membahas mengapa Tuhan menciptakan makhluk? Bagaimana proses penciptaannya? Apakah semesta diciptakan dari ketiadaan atau dari yang ada? Sejauhmana Tuhan ikut campur dalam pemeliharaan ciptaannya, khususnya perilaku manusia yang dikaruniai akal?

Persoalan terakhir menjadi penting untuk saat ini. Pada abad XVII muncul persoalan ini yang dikenal dengan istilah "Deisme" yang dipelopori Eduard Hernert (1581-1648). Deisme adalah pemikiran yang mengakui Tuhan sebagai Pencipta (*khaliq*) tetapi tidak mengakui Tuhan sebagai Sang Pemelihara (*Rabb*). Tuhan menciptakan semesta dengan system dan aturan yang pasti dan baku. Setelah tercipta Tuhan melepaskan dunia untuk hidup mandiri sesuai dengan system yang ditetapkan. Manusia dapat menunaikan tugasnya dalam berbakti kepada Tuhan dengan hidup sesuai dengan hukum-hukum akalnya.[20]

Kedua, tentang kenabian. Hasyim Hasan menyatakan bahwa materi kenabian muncul disebabkan adanya orang-orang yang tidak percaya pada kenabian. Sebagian masyarakat Arab yang menyembah berhala menganggap bahwa kenabian adalah mustahil karena Tuhan telah mengangkat para berhala sebagai perantara-Nya (*washilah*). Di sisi lain, orang-orang Yahudi menulis berbagai buku untuk menolak kenabian Muhammad saw atau bahwa kenabian Muhammad saw hanya khusus untuk masyarakat Arab, bukan yang lainnya termasuk Yahudi.[21]

Di antara pemikir muslim sendiri ada juga yang mempersoalkan validitas kenabian. Satu di antaranya adalah Ibn Rawandi (827-911). Nama lengkapnya adalah Ahmad ibn Yahya ibn Ishaq al-Rawandi, lahir di Rawan, dekat Isfahan, Iran. Ibrahim Madkur menyatakan bahwa Ibn Rawandi pernah berhubungan dengan kaum Muktazilah dan dianggap sebagai salah satu kadernya yang paling cerdas. Akan tetapi, Ibn Rawandi kemudian menyerang Muktazilah. Bagi Ibn Rawandi, kenabian tidak selaras dengan akal sehat. Sebab, datangnya seorang nabi yang membawa kabar baik dan buruk, perintah dan larangan, maka itu menafikan fungsi akal yang diberikan Tuhan. Akal menjadi tidak berfungsi

---

20 Bagus, *Kamus Filsafat*.

21 Hasan, *Al-Asās Al-Manhajiyah Libinā'i Al-`Aqîdat Al-Islāmiyah*. 65.

untuk menganalisis baik dan buruk, benar dan salah.[22] Lebih jauh Ibn Rawandi juga menyatakan bahwa sebagian ajaran Islam, seperti shalat, tawaf, melempar jumrah dan sai tidak selaras dengan prinsip-prinsip rasional. Sai antara Shafa dan Marwah tidak berbeda dengan sai antara gunung Abu Qois dan Hara, kenapa mesti dibedakan. Begitu pula, thawaf di Kakbah tidak berbeda dengan thawaf ditempat lain.

Ibrahim Madkur menyatakan bahwa pemikiran Ibn al-Rawandi ini sebenarnya bukan gagasan baru. Muktazilah sudah menyampaikan hal yang sama, menuntut penggunaan rasio sebagai dasar bagi penentuan konsep baik dan buruk, benar dan salah. Muktazilah juga mempertanyatakan apakah keimanan berdasarkan syariat atau akal? Meski demikian, kaum Muktazilah tidak seekstrim ini dalam menggunakan akal, sebaliknya mereka berusaha memadukan akal dengan wahyu.[23]

Pemikir lain yang mempertanyakan validitas kenabian adalah Ibn Zakaria al-Razi (865-925). Nama lengkapnya Abu Bakar Muhammad ibn Zakariya al-Razi, lahir di Ray, Persia tahun 865 M. dan meninggal di Baghdad tahun 925 M. Selain filosof, Ibn Zakaria al-Razi juga dikenal sebagai dokter dan ahli kimia. Al-Razi mempertanyakan kenabian dengan tiga ala an: (1) bahwa akal telah memadai untuk membedakan baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan akal manusia telah mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya secara baik, sehingga tidak perlu seorang nabi. (2) tidak ada keistimewaan bagi orang tertentu untuk membimbing orang lain karena semua orang pada dasarnya adalah sama. Perbedaan yang ada bukan atas dasar pembawaan tetapi karena pengembangan dan pendidikan. (3) bahwa ajaran para nabi ternyata berbeda. Jika benar para nabi berbicara atas nama Tuhan yang sama mestinya tidak ada perbedaan.[24]

Ibn Zakaria al-Razi dikenal sebagai orang yang sangat mengunggulkan rasio. Al-Razi menyatakan bahwa semua hal pada dasarnya dapat diperoleh dengan akal. Akal adalah potensi yang luar biasa yang diberikan Tuhan kepada manusia. Akal dapat memahami realitas metafisik, menganalisis objek fisik, mengenali kebaikan dan keburukan, membedakan benar dan salah. Sumber pengetahuan lain hanya bersifat belaka dan kebohongan.[25]

---

22 Ibrahim Madkour, *Fî Al-Falsafah Al-Islâmiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, n.d.). 107.

23 Madkour.

24 Abd Rahman Badawi, "Muhammad Ibn Zakaria Al-Razi," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. MM Sharif, I (New Delhi: Low Price Publication, 1995), 434–49.

25 Ibn Zakaria al- Razi, "Al-Tibb Al-Ruhânî," in *Rasâil Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973),

Ketiga, tentang hari kebangkitan (*al-ma`âd*). Materi tentang hari kebangkitan atau hari pembalasan ini meliputi: bagaimana kondisi hari kebangkitan tersebut, adakah sama seperti kehidupan di dunia yang terdiri atas jasad-jasad? Bagaimana proses kebangkitan itu sendiri? Apa yang terjadi setelah kebangkitan? Apakah kehidupan di akherat bersifat kekal atau terbatas seperti di dunia?

Para sarjana muslim terpecah dalam dua kelompok dalam membahas wujud atau kondisi hari pembalasan. Para filosof menyatakan bahwa kehidupan akhirat bersifat ruhani, sedang kaum teolog menyatakan bahwa kehidupan akherat berwujud ruhani sekaligus jasad sebagaimana kehidupan di dunia. Kaum sufi berpendapat seperti kaum filosof.

Al-Syahrastani (1086-1153) menyatakan bahwa pembahasan hari kebangkitan dilakukan sebagai jawaban atas orang-orang yang mengingkari adanya hari kebangkitan, seperti sebagian masyarakat Arab dan salah satu sekte Yahudi. Mereka menyatakaan bahwa pembalasan (pahala dan siksa) hanya ada di dunia. Tidak ada pembalasan setelah kematian.[26] Selain, menurut catatan Abu Hasan al-Asy'ari (874-936), pembahasan hari kebangkita juga untuk menanggapi paham sebagian orang Islam sendiri yang mengingkari hari kiamat dan mentakwilkan hari kebangkitan sebagai pembentukan kembali ruh-ruh yang telah mati.[27]

C. Materi Ilmu Kalam Perspektif al-Farabi.

Pada bagian dijelas dua hal. Yaitu, (1) pandangan al-Farabi tentang alasan para ahli ilmu kalam (*mutakallimun*) harus membela agama. (2) materi ilmu kalam menurut al-Farabi.

1. Alasan Agama Harus Dibela.

Kenapa agama harus dibela? Ahli ilmu kalam membela agama, menurut al-Farabi, karena ajaran agama diyakini benar. Bagaimana membuktikan bahwa ajaran suatu agama adalah benar? Bagi ahli ilmu kalam, menurut catatan al-Farabi, metode untuk membuktikan kebenaran agama adalah berdasarkan kenyataan bahwa orang yang menyampaikan ajaran agama dari Allah kepada manusia (Rasulullah) adalah orang yang senantiasa

1–96.

26 Shahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal*. I, 199.

27 Abu al-Hasan al- Ash`ari, *Maqālāt Al-Islāmiyah* (Beirut: Maktabah al-Asriyah, 1990). I, 114.

berkata benar dan mustahil berkata bohong.[28] Pernyataan ini menunjukkan bahwa pribadi sang pembawa ajaran (Rasul) adalah sangat penting karena menentukan validitas ajaran agama yang dibawanya. Dalam konteks lebih luas, kepribadian seorang guru sangat penting karena menentukan kualitas ilmu yang disampaikan; kepribadian orang tua sangat penting karena menentukan perilaku anak-anaknya.

Bagaimana membutikan bahwa orang yang membawa ajaran agama adalah benar dan tidak mungkin berbohong? Ahli kalam menggunakan tiga cara untuk membuktikan hal ini. *Pertama*, melalui pernyataan orang-orang sebelumnya.[29] Para Rasul adalah sama-sama utusan Tuhan, membawa ajaran dari Tuhan yang Esa yang menciptakan semesta. Karena itu, bukan hal yang mustahil jika mereka saling menyampaikan informasi tentang Rasul-Rasul sebelum maupun yang bakal lahir sesudahnya. Khusus tentang Rasulullah misalnya, Isa putra Maryam sebagaimana dikutip al-Qur'an telah menyampaikan bakal datangnya rasul sesudahnya yang bernama Ahmad, yaitu Rasulullah.

> "Isa putra Maryam berkata, 'Hai Bani Israil. Aku adalah utusan Allah kepadamu, yang membenarkan kitab sebelumku, yaitu Taurat, dan memberi kabar gembira dengan seorang Rasul yang bakal dating sesudahku, yang Namanya Ahmad (Muhammad)" (QS. Al-Shaf, 6).

Penelitian Ali Akbar bahkan menunjukkan bahwa kedatangan Rasul Muhammad telah disampaikan dalam kitab suci agama-agama terdahulu. Antara lain, (1) tercatat dalam Kitab suci *Dasatir*, kitab suci di Persia atau agama Persia kuno. Ali Akbar memberikan kutipan dari kitab suci tersebut sebagai berikut,

> "Ketika bangsa Persia tenggelam dalam kondisi moral yang rendah, seorang manusia akan dilahirkan di Arabia, yang diikuti dengan runtuhnya singgasana agama dan semuanya yang ada sebelumnya. Kejayaan dan kemegahan Persia akan diungguli. Rumahnya telah berdiri (merujuk pada Ka'bah), semua pujaan akan tergeser olehnya, dan orang akan bersembahyang menghadapnya. Pengikutnya akan menaklukkan Persia, Taus dan Balakh, dan tempat-tempat besar di sekitarnya. Orang-orang akan bertikai satu sama lain. Orang Persia yang bijak dan lainnya akan bergabung dengan pengikutnya" (*Dasatir, no. 14*).[30]

28 Abu Nasr al- Farabi, *Ihṣâ Al-Ulūm*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al-Hilal, 1996). 89.

29 Farabi.

30 Ali Akbar, *Tuhan Dan Manusia*, ed. Lukman Saksono (translit) (Grafikatama Jaya, 1992). 347.

Nomor (2), tertulis dalam *Bhavishya Purana*, salah satu Kitab Suci agama Hindu. Ali Akbar memberikan kutipan dari kitab suci tersebut sebagai berikut.

> "Seseorang yang buta huruf dengan nama kehormatan Guru, yang Bernama Muhammad, setia sekali terhadap umatnya. Raja, kepada siapa Dewa Besar, penduduk Arab, mensucikan diri dengan air Gangga. Dengan lima hal gembala lembu menyampaikan sandal kayu dan berdoa untuknya. Oh, penduduk Arab dan Tuhan dari yang suci, kepada siapa aku memuja. Oh, kepada siapa yang telah menemukan banyak jalan untuk menghancurkan syetan di muka bumi. Oh, yang benar-benar buta huruf dari kumpulan orang yang buta huruf. Oh, orang yang tidak berdosa, yang penuh keimanan dan kesempurnaan, yang menjadi pujaanku. Terimalah aku di telapak kakimu" (*Bhavishya Purana Parv 3, Kand 3, Adhya 3, Shalok 5-8*).[31]

Nomor (3), tertulis dalam *Digha Nikaya*, salah satu Kitab Suci agama Buddha. Ali Akbar memberikan kutipan dari kitab suci tersebut berdasarkan sumber dari Sri Langka sebagai berikut.

> "Ananda bertanya kepada Yang Dimuliakan, 'Siapa yang akan memberi pelajaran kepada kami jika Tuan telah pergi?'
>
> Yang Dimuliakan menjawab, 'Aku bukan satu-satunya Buddha yang datang ke dunia, juga bukan aku yang terakhir. Nanti pada saatnya akan datang Buddha yang lain ke dunia, yang suci, yang unggul dan cemerlang, yang menampakkan kebijaksanaan dalam tingkah lakunya, yang memberikan harapan, yang tahu tentang alam. Dia seseorang yang tiada bandingnya dalam memimpin. Dia memiliki sifat malaikat dan mesti mati. Dia akan menyelamatkan kamu kepada keimanan sebagaimana yang aku ajarkan kepadamu. Dia akan berkuthbah tentang agamanya, yang mulia pada awalnya, mulia pada akhirnya dan mulia pada tujuannya. Dia akan menyatakan tentang agama kehidupan yang semuanya sempurna. Pengikutnya ribuan, sedang pengikutku ratusan'.

Ananda bertanya, 'Bagaimana kami bisa mengetahui dia? Yang Dimuliakan menjawab, 'Dia akan dikenal sebagai *Maitreya*" (*Digha Nikaya*).[32]

Pada kitab *Digha Nikaya* terjemahan Bahasa Indonesia dikutip sebagai berikut. Peneliti perlu menyampaikan kutipan di bawah ini sebagai perbandingan atas kutipan yang diberikan Ali Akbar di atas.

31 Akbar. 346.

32 Akbar. 344.

"… akan muncul di dunia ini Sang Tathàgata, seorang Arahat, Buddha yang mencapai Penerangan Sempurna bernama *Metteyya*, memiliki kebijaksanaan dan perilaku sempurna, Yang Sempurna menempuh Sang Jalan, Pengenal seluruh alam, Penjinak manusia yang dapat dijinakkan yang tiada bandingnya, guru para dewa dan manusia, Tercerahkan dan Terberkahi, seperti halnya Aku sekarang ini. Beliau akan mengetahui segalanya dengan pengetahuan-super yang Beliau miliki, dan menyatakan, di semesta ini dengan para dewa dan màra dan Brahmà, para petapa dan Brahmana, dan generasi ini dengan para raja dan umat manusia, seperti yang Kulakukan sekarang. Beliau akan mengajarkan Dhamma yang indah di awal, indah di pertengahan, dan indah di akhir, dalam makna dan katanya, dan membabarkan, seperti yang Kulakukan sekarang, kehidupan suci dalam kesempurnaannya dan kemurniannya. Dia akan diiringi oleh ribuan bhikkhu, seperti halnya Aku diiringi ratusan bhikkhu.' (*Digha Nikaya, Cakkavatti-Sihanada Sutta, Sutta ke 26*).[33]

Ali Akbar menyatakan bahwa *Maitreya* atau *Metteyya* berarti orang yang pengasih dan dimuliakan. Al-Qur'an berulang kali menyebut Nabi Muhammad sebagai Nabi yang penuh kasih dan pembawa rahmat bagi seluruh alam. "Tidaklah Kami mengutu kamu kecuali menjadi rahmat bagi semesta" (QS. Al-Anbiya, 107). Berdasarkan hal itu, Akbar menyatakan bahwa sosok *Maitreya* atau *Metteyya* yang disampaikan Sang Buddha adalah Nabi Muhammad saw.[34]

Nomor (4), tercatat dalam Injil Barnabas. Injil Barnabas telah menjadi polemic di kalangan umat Kristen dan muslim karena dinilai banyak menyebut kedatangan Nabi Muhammad. Menurut catatan Wikipedia, naskah awal Injil Barnabas yang ditemukan adalah berbahasa Italia dan Spanyol. Penyebutan Injil Barnabas sendiri paling awal ditemukan pada tahun 1634 oleh seorang Morisco berdasarkan manuskrip yang ditemukan di Madrid. Lonsdale dan Laura Ragg menterjemahkan naskah Italia yang tersimpan dalam perpustakaan Kekaisaran kota Veena ke dalam Bahasa Inggris. Hasil terjemahan ini diterbitkan oleh Universitas Oxford tahun 1907. Rashid Rida (1865-1935), seorang sarjana muslim asal Mesir kemudian menterjemahkan naskah tersebut ke dalam Bahasa Arab pada

33 Team Giri Mangala Publication (translit), ed., *Dãgha Nikàya: Khotbah-Khotbah Panjang Sang Buddha* (Dhamma Citra Press, 2009). 416.

34 Akbar, *Tuhan Dan Manusia*. 344.

tahun berikutnya.[35] Ali Akbar memberi kutipan Injil Barnabas dari edisi Bahasa Inggris sebagai berikut.

> "Pendeta berkata, 'Bagaimana Pembawa Kabar Gembira itu diberi panggilan, dan bagaimana tanda-tanda akan kehadirannya?
>
> Yesus menjawab, 'Nama Pembawa Kabar Gembira itu menakjubkan. Nama itu diberikan sendiri oleh Tuhan ketika menciptakan ruhnya, dan menempatkannya di surga yang penuh keindahan. Tuhan berkata, 'Tunggulah Muhammad, Aku akan menciptakan dunia dan sejumlah besar makhluk. Mereka yang pertama kali memberimu selamat akan diselamatkan, mereka yang mengutukmu akan dikutuk. Saat Aku turunkan engkau ke dunia, Aku jadikan engkau sebagai Penyampai Keselamatan, bertutur kata tentang kebenaran, yang kata-katamu selalu benar.
>
> Muhammad memperoleh rahmat atas namanya. Orang-orang berkerumun di sekitarnya sambal berkata, 'Oh, Tuhan, datangkan kepada kami Penyampai itu. Oh Muhammad, datanglah segera untuk keselamatan dunia".[36]

Terakhir nomor (5), tercatat dalam Taurat, Perjanjian Lama. Ali Akbar memberi kutipan dari Perjanjian Lama sebagai berikut,

> "Tuhan berkata kepadaku, 'Aku akan datangkan kepada mereka seorang Nabi yang berasal dari keluarga mereka sebagaimana kamu. Aku akan letakkan firman-Ku pada mulutnya, dan dia akan berkata kepada mereka sesuai dengan yang Aku perintahkan" (Ulangan, 18: 18).[37]
>
> "Seperti Musa yang dikenal Tuhan dengan berhadapan muka, tidak ada lagi nabi yang bangkit di antara orang Israil" (Ulangan, 34: 10).

Ayat Ulangan, 34 di atas, menurut Ali Akbar menunjukan bahwa tidak ada lagi Nabi seperti Musa dari Bangsa Israil, yang bertatap muka langsung dengan Tuhan. Akan tetapi, pada Ulangan 18, Tuhan menjanjikan akan mengirimkan seorang Nabi seperti Musa dari keluarga Bani Israil yang firman-Nya akan diletakkan pada mulutnya. Itu berarti Nabi yang dijanjikan Tuhan bukan Yesus atau Nabi Isa dalam perspektif Islam, karena karakter firman-Nya diletakkan pada mulutnya tidak ada pada Yesus, meski

35 https://en.wikipedia.org/wiki/Gospel_of_Barnabas akses tanggal 6 Juni 2023, pukul 17.00 WIB.

36 Akbar, *Tuhan Dan Manusia*. 343.

37 Akbar. 337.

Yesus juga berasal dari bangsa Israil. Satu-satunya kemungkinan tentang Nabi yang dimaksud dalam Ulangan 18 adalah Rasulullah Muhammad SAW. Ada tiga alasan yang menunjukkan hal tersebut. (1) karakter bahwa firman-Nya diletakkan pada mulutnya sesuai dengan Rasulullah. Al-Qur'an menyatakan, "*Dia (Muhammad) tidak berkata-kata menurut keinginannya melainkan wahyu yang di wahyukan*" (QS. Al-Najm, 3-4). (2) Saudara Nabi Ishaq yang melahirkan Bani Israil adalah Nabi Ismail yang menurunkan Bangsa Arab. Keduanya sama-sama putra Nabi Ibrahim. Nabi Muhammad yang berbangsa Arab berarti adalah saudara atau keluarga bangsa Israil sebagaimana yang ditunjukkan pada ayat Ulangan 18.[38] (3) Nabi Muhammad adalah satu-satunya Nabi setelah Musa yang bertatap muka langsung dengan Tuhan, yaitu saat Isra mi`raj. "*Dia (Muhammad) berada di ufuk yang tinggi. Kemudian Dia mendekat pada Muhammad lalu bertambah dekat, sehingga jaraknya sekitar dua busur panah atau lebih dekat lagi*" (QS. Al-Najm, 7-9).

Kedua, melalui kesaksian orang-orang di sekitarnya. Kenabian seseorang pasti dipersaksikan oleh orang-orang di sekitarnya. Khusus kenabian Muhammad, kebenaran kenabiannya dan pribadinya yang tidak pernah berbohong dipersaksikan oleh masyarakat Makkah, bahkan oleh orang-orang yang menolak kenabiannya atau mereka yang tidak seiman dengan beliau. Tentang kenabian beliau disampaikan dua kesaksian dari non muslim. Yaitu, (1) Kesaksian Bahira, seorang pendeta dari Kristen Nestorian di daerah Syiria. Saat berumur Sembilan atau duabelas tahun, Muhammad muda diajak rombongan yang dipimpin oleh Abu Thalib (535-619) untuk berdagang ke Syiria. Dalam perjalanan ini mereka bertemu dengan Bahira. Bahira menyatakan tentang kenabian Muhammad berdasarkan kitab yang dia miliki dan berdasarkan tanda yang ada di punggung Nabi. Bahira kemudian menyarankan kepada Abu Thalib untuk menjaga Muhammad dari gangguan Yahudi atau Bizantium. Berdasarkan hal itu, Abu Thalib membatalkan perjalanannya ke Syiria, dan kembali ke Makkah.[39]

Nomor (2), kesaksian Waraqah ibn Naufal (w. 610), saudara sepupu Khadijah (555-619) istri pertama Nabi. Setelah menerima wahyu pertama di gua Hira, Rasulullah merasa takut dan tubuhnya menggigil. Khadijah menenangkan beliau dan mengajaknya untuk berkonsultasi kepada Waraqah

38 Akbar. 338.

39 A Abel, "Baḥīrā," ed. P. Bearman et al., *Encyclopaedia of Islam*, 2023, https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1050.

ibn Naufal, saudara sepupu Khadijah yang menganut agama Kristen Nestorian (sama dengan pendeta Bahira) dan mendalami Injil Bahasa Ibrani. Nestorian adalah sekte agama dalam Kristen yang menyakini bahwa Yesus adalah manusia dan Putra Allah, tetapi kedua status ini tidak manunggal. Doktrin ini dikaitkan dengan ajaran Nestorius (386-451), Uskup Agung Konstantinopel. Ajaran ini kemudian dikutuk dalam Konsili Efesus tahun 431. Polemic tentang ajaran Nastorian ini mengakibatkan pisahnya Gereja Timur Asiria dengan Gereja Byzantium.[40]

Waraqah menyatakan bahwa yang turun menemui Rasul di gua Hira adalah malaikat, dia adalah malaikat yang sama yang pernah turun menemui Nabi Musa sebelumnya. Waraqah kemudian berharap berumur panjang agar dapat mendampingi Rasul dan membelanya dari serangan orang-orang yang tidak menyukainya. Riwayat ini diceritakan secara detail dalam hadits Bukhari (Shahih Bukhari, no. 3).

Tentang pribadi Rasul yang tidak pernah berbohong dipersaksikan oleh Abu Sufyan ibn Harb (567-653), salah satu tokoh kafir Makkah yang sangat memusuhi Nabi. Ketika Abu Sufyan bersama romongan kafir Quraisy yang lain ada kegiatan dagang di Syiria, Kaisar Romawi saat itu yaitu Heraclius (610-641) mengundang ke istananya. Heraclius menanyakan kepribadian Nabi baru, yaitu Muhammad SAW. Abu Sufyan mempersaksikan bahwa Nabi Muhammad adalah pribadi yang luar biasa, tidak pernah berbohong dan tidak pernah khianat seumur hidupnya. Mendengar kesaksian ini, Heraclius diriwayatkan sangat ingin bertemu Nabi dan dapat melayaninya. Dalam riwayat Bukhari bahkan diceritakan bahwa Heraclius mengajak pada pejabatnya untuk beriman kepada Rasulullah (Shahih Bukhari, no. 7)

Selain itu, masyhur dalam banyak riwayat bahwa Rasululllah mendapat gelar "al-Amin" (orang yang dapat dipercaya karena tidak pernah berbohong). Gelar ini telah disandang Rasulullah sejak belia, jauh sebelum menjadi Rasul pada usia 40 tahun. Masyarakat Makkah memberi gelar al-Amin kepada Rasulullah karena sifat dan perilakunya yang terpuji. Selain dapat dipercaya, Rasul juga seorang yang penyayang, suka membantu orang lain yang kesulitan dan tidak pernah melakukan kebiasaan buruk yang ada pada masyarakatnya, seperti berjudi dan minum minuman keras. Puncaknya adalah saat renovasi Kakbah. Para pemimpin suku Quraisy berdebat tentang

40 https://en.wikipedia.org/wiki/Nestorianism akses tanggl 9 Juni 2023, pukul 16.00 WIB.

orang yang berhak mengembalikan Hajar Aswad pada tempatnya. Rasulullah dapat menyelesaikan persoalan ini dengan baik dan adil.[41]

Ketiga, melalui mukjizat atau kejadian-kejadian luar biasa yang pernah dilakukan. Sangat banyak kejadian luar biasa yang ditunjukkan Rasulullah. Antara lain, (1) Rasulullah dapat mengeluarkan air putih dari sela-sela jarinya dan air ini dapat memenuhi kebutuhan minum dan berwudlu banyak sahabat. Jabir ibn Abdullah (w. 697) menyatakan bahwa saat itu ada sekitar seribu limaratus orang sahabat yang memanfaatkan air yang keluar dari celah jari-jari Rasulullah (Shahih Bukhari, no. 3576; Shahih Muslim, no. 1856). (2) Rasulullah dapat membuat makanan yang sedikit, hanya cukup untuk dua tiga orang, menjadi cukup untuk kebutuhan makan lebih dari seribu orang. Mukjizat ini terjadi saat perang Khandaq yang saat itu Madinah dilanda kekeringan dan kekurangan makanan. Rasul mendoakan sedikit makanan yang dibawa Jabir ibn Abdullah (w. 697). Makanan ini awalnya hanya cukup dimakan untuk dua tiga orang kemudian menjadi bisa dimakan oleh seribu orang (Shahih Bukhari, no. 4102). (3) Rasulullah dapat membuat bulan yang di langit terbelah dalam penglihatan orang-orang kafir Makkah yang memintanya untuk itu. Kejadian ini tidak hanya sekali tetapi dua kali (Shahih Bukhari, no. 3437; Shahih Muslim, no. 2800). (4) Kitab suci al-Qur'an. Ini adalah mukjizat paling besar dan paling agung dari Rasulullah. Quraish Shihab (l. 1944), pakar tafsir di Indonesia, menyatakan bahwa al-Qur'an adalah mukjizat paling agung dari Rasulullah.

Setidaknya ada tiga alasan, menurut Quraish Shihab (l. 1944), mengapa al-Qur'an dinilai sebagai mukjizat paling agung. (1) keindahan dan ketelitian redaksinya. Orang yang memahami rasa bahasa Arab memahami hal ini. (2) informasi sejarah masa lalu yang akurat, seperti informasi al-Qur'an tentang Fir'aun. (3) isyarat-isyarat ilmiahnya yang luar biasa.[42]

Al-Farabi menyatakan bahwa jika ketiga hal tersebut, yaitu kesaksian orang-orang sebelumnya, kesaksian orang-orang sekitarnya dan mukjizat yang ditunjukkan terpenuhi pada diri seseorang, maka bagi ahli ilmu kalam, tidak ada alasan untuk menolak klaim kebenaran atas ajaran

41 Masmuni Masmuni, "Muhammad in The West: Analysis of the Historical Description of the Prophet Muhammad in Armstrong's Writings," *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya* 6, no. 3 (December 25, 2022): 331–40, https://doi.org/10.15575/rjsalb.v6i3.22139.

42 Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997). 40-44.

yang disampaikannya. Rasio, intelek, dan ego harus ditundukkan untuk menerima kenyataan tersebut. Secara eksplisit al-Farabi menyampaikan sebagai berikut.

فاذا صصحنا صدقه بهذه الوجوه وانه لا يجوز ان يكون قد كذب فليس ينبغى ان يتفق بعد ذلك فى الاشياء التى هو لها مجال للعقول ولا تأمل ولا رؤية ولا نظر

"Jika kita telah menerima kebenaran sang pembawa wahyu dengan cara-cara tersebut dan mengakui bahwa dia tidak mungkin berbohong, maka tidak ada ruang bagi intelek, refleksi, deliberasi atau spekulasi berkaitan dengan hal-hal yang disampaikan oleh pembawa wahyu". [43]

2. Materi Ilmu Kalam.

Al-Farabi mendefinisikan ilmu kalam sebagai "pengetahuan yang memungkinan seseorang untuk membela kepercayaan-kepercayaan tertentu dan perbuatan-perbuatan yang ditetapkan oleh Rasulullah, dan untuk menolak opini-opini yang bertentangan dengannya".[44] Definisi ini menunjukkan dua hal. (1) bahwa ilmu kalam bersifat defensive sekaligus ofensive, membela keyakinan-keyakinan dalam agama sekaligus menolak ajaran-ajaran yang bertentangannya. (2) bahwa materi ilmu kalam berkaitan dengan keyakinan dan perbuatan dalam agama.

Materi ilmu kalam yang berkaitan dengan keyakinan ada tiga. *Pertama*, kajian tentang Tuhan. Al-Farabi memahami Tuhan tampak berbeda dibanding para ahli kalam. Al-Farabi menyatakan bahwa Allah adalah Yang Pertama (*al-awwâl*) atau Sebab Pertama (*al-sabab al-awwâl*). Allah ditempatkan sebagai Yang Pertama atau Sebab Pertama karena semua realitas yang ada, spiritual maupun material, muncul dari Yang Pertama atau Sebab Pertama lewat pancaran (*faiḍ*) seperti seberkas sinar keluar dari matahari atau panas muncul dari api. Pancaran ini memunculkan wujud-wujud secara berurutan dan berjenjang. Maksudnya, intensitas wujud-wujud yang muncul tersebut bersifat hirarkis. Wujud yang dekat dengan Sebab Pertama mempunyai intensitas lebih kuat dan mulia dibanding wujud-wujud lain yang jauh dari Sebab Pertama. Semakin jauh dari Sebab Pertama berarti semakin rendah tingkat intensitas dan kemuliannya.[45]

43 Abu Nasr al- Farabi, *Ihṣâ Al-Ulūm*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al-Hilal, 1996). 89.
44 Farabi. 86.
45 Abu Nasr al- Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). 96.

Sebab Pertama tersebut, bagi al-Farabi, adalah wujud niscaya, tidak terkira kemuliannya, tidak punya sekutu, berdiri sendiri, tidak terhingga dan sama sekali transenden dalam hubungannya dengan wujud-wujud yang lain. Al-Farabi menyebut bahwa Allah yang merupakan Sebab Pertama dalam relasinya dengan semesta tersebut mempunyai 13 sifat. (1) Esa, tidak mempunyai sekutu (*wâhid*), (2) tidak terkira kemuliannya (*afḍal al-wujûd*), (3) tidak mengenal istilah ada dan tiada (*nafy al-`adam wa al-ḍid*) karena dua istilah tersebut hanya ada di alam semesta, (4) azali dan kekal (*al-azaliyah wa dawâm al-wujûd*), (5) bebas dari materi dan bentuk (*al-khalw min al-mâdah wa al-ṣûrah*), (6) bebas dari sebab efisien dan sebab final (*al-khalw min al-fâ`il wa al-ghâyah*). Selanjutnya, Allah mempunyai sifat (7) mengetahui (*al-`alîm*), (8) Bijaksana (*al-hakîm*), (9) benar (*al-haq*), (10) mulia dan agung (*al-`uzhmah wa al-jalâl*), (11) pecinta pertama sekaligus yang tercinta pertama (*`âshiq awal wa ma`shûq awal wa mahbûb awal*), (12) Intelek (*al-'aql*), dan (13) Yang Maha Hidup (*al-hayâh*).[46]

Al-Farabi menyatakan bahwa sifat-sifat Allah di atas bukan sifat-sifat yang berbeda dzat-Nya dan ditambahkan pada dzat-Nya tetapi adalah bagian tidak terpisahkan dari dzat-Nya. Begitulah Dia Ada dan karena itulah Dia Esa. Allah juga bukan berupa materi dan tidak berhubungan dengan materi, karena pada dasarnya Dia adalah intelek (*al-`aql*) (sifat ke 12). Selanjutnya, ketika materi dipahami sebagai sesuatu yang dapat menghalangi sesuatu untuk menjadi intelek aktual, maka apapun yang sama sekali bebas dari materi adalah intelek aktual (*al-aql bi al-fi'l*). Seterusnya, ketika Allah tidak membutuhkan perantara (*agency*) dalam proses berpikir untuk memahami esensi-Nya sendiri, maka Dia berarti adalah objek akal (*al-ma`qûl*), sehingga Dia adalah intelek yang berpikir tentang dirinya sendiri, *intellectum intelligens intellectum* (*al-`aql al-âqil wa al-ma`qûl*). Berikutnya, ketika hidup diartikan sebagai "tindakan untuk memikirkan objek pengetahuan terbaik melalui kecakapan pengetahuan terbaik", maka berdasarkan kesempurnaann-Nya untuk menciptakan kehidupan dan yang hidup, Dia adalah Yang Maha Hidup (*al-hayâh*) (sifat 13).[47]

Berawal dari Yang Pertama atau Sebab Pertama tersebut, karena kelimpahan wujud dan kesempurnaan-Nya, mewujudlah tatanan alam semesta melalui "keniscayaan alam" (*lāzim ḍarûrah*) yang sama sekali

46 Farabi. 56.
47 Farabi. 76.

tidak memberikan kontribusi apapun pada esensi-Nya. Maksudnya, munculnya semesta tidak menambah apapun pada kesempurnaan-Nya, juga tidak memberi pengaruh apapun pada kehendak-Nya. Semesta semata merupakan kemurahan yang melimpah dari-Nya. Dalam proses pelimpahan ini Yang Pertama tidak membutuhkan agen perantara, aksiden atau alat untuk memenuhi kreatifitas-Nya yang Maha Besar. Sebaliknya, tidak ada satupun rintangan yang dapat menghalangi perkembangan yang tiada henti dari proses pelimpahan-Nya.[48]

Uraian tersebut menunjukkan bahwa al-Farabi tidak memisahkan antara dzat dan sifat. Dalam diri Tuhan, dzat dan sifat adalah satu kesatuan, dan karena itu disebut sebagai tauhid, mengesakan Tuhan. Pemikiran al-Farabi ini sama seperti konsep tauhid dalam ajaran madzhab Syiah dan Muktazilah. Pemikiran yang menyatukan antara dzat dan sifat Tuhan ini adalah respon terhadap pemikiran yang membedakan antara dzat dan sifat Tuhan, yang pada akhirnya dikembangkan oleh Sunni. Madzhab Sunni menyatakan bahwa sifat Tuhan berbeda dengan dzat-Nya, dan sifat Tuhan adalah *Qadim* (tidak bermula) sebagaimana dzat-Nya. Muktzilah dan Syiah menuding pemikiran Sunni ini dapat mengakitkan syirik karena menyakini dua hal yang Qadim, yaitu dzat dan sifat Tuhan. Al-Ghazali sendiri sepakat dengan pemikiran Muktazilah dan Syiah ini.

Materi kedua adalah kenabian. Keyakinan pada kenabian masuk materi pokok dalam pemikiran al-Farabi. Meski demikian, berbeda dengan para ahli kalam yang menempatkan kenabian sebagai doktrin keyakinan, al-Farabi memahami kenabian sebagai pencapaian tertinggi dari derajat spiritual manusia. Dalam *Kitāb al-Siyāsah al-Madaniyah*, al-Farabi menulis sebagai berikut:

> "Nabi adalah orang yang tidak membutuhkan orang lain untuk mengatur segala sesuatu karena dia telah memperoleh semua jenis ilmu (*al-`ulûm*) dan pengetahuan (*al-ma`*ā*rif*). Nabi juga tidak membutuhkan petunjuk orang lain karena dia sudah memahami hal-hal khusus yang harus dilakukannya. Sebaliknya, nabi dapat memberi petunjuk kepada orang lain dalam setiap hal, mempekerjakan orang lain untuk melakukan tindakan tertentu, dan mengarahkan tindakan-tindakan tersebut menuju kebahagiaan. Kualitas ini hanya dapat dijumpai pada seseorang yang mempunyai watak alamiah luar

48 Farabi. 90.

biasa ketika jiwanya bersenyawa dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`āl*). Tahap ini dicapai setelah seseorang mampu mengembangkan inteleknya menjadi intelek aktual (*al-`aql bi al-fi`l*) dan kemudian intelek perolehan (al-*`aql al-mustafād*)".[49]

Uraian tersebut menunjukkan beberapa hal terkait dengan seorang nabi. *Pertama*, bahwa seorang nabi tidak seperti manusia biasa. Nabi dikaruniai bakat intelektual yang luar biasa (*faṭānah*) sehingga tidak butuh guru dan pembimbing. Ibn Sina (980-1037) menyatakan bahwa kemampuan intelektual yang luar biasa ini sebagai titik tertinggi kemampuan manusia yang disebut sebagai intelek Ilahi. Dengan kemampuan tersebut seorang Nabi seolah dapat mengetahui segala sesuatu dari dalam dirinya.[50] *Kedua*, bahwa akal Nabi tidak membutuhkan latihan keras dari luar melainkan mengembangkan sendiri dengan bantuan kekuatan dari Ilahy. Meski demikian, seorang nabi tetap menjalani tahap-tahap aktualisasi intelek. Hal ini berbeda dengan orang biasa atau filosof yang harus menjalani latihan keras dari luar. *Ketiga*, pada akhir perkembangan intelek, seorang Nabi berhasil menjalin hubungan dengagn Intelek Aktif yang bertugas untuk memberikan nubuwat yang istimewa.

Sama seperti orang biasa atau filosof, seorang nabi mempunyai tiga macam intelek. *Pertama*, intelek potensial, yaitu potensi intelek yang dapat dikembangkan untuk memahami segal bentuk objek. *Kedua*, intelek aktual, yaitu intelek potensial yang telah berhasil dikembangkan atau diaktifkan sehingga dapat mengaktualkan objek-objek pengetahuan potensial (*al-ma`qūl bi al-quwwah*). *Ketiga*, intelek perolehan, yaitu intelek actual yang telah dikembangkan lebih tinggi sehingga dapat bertindak sebagai agen yang menerima pengetahuan transenden dari intelek aktif. Proses pewahyuannya sendiri dimulai, pertama-tama, dari pelatihan-pelatihan lewat tahap-tahap aktualisasi seperti yang dilakukan oleh seorang filosof. Bedanya, seorang filosof harus berlatih keras menyangkut data-data pengalaman perseptual, sedang nabi tidak harus demikian. Seperti dalam kutipan di atas, nabi bukan orang biasa melainkan sosok yang dikaruniai bakat intelektual luar biasa (*faṭānah*) sehingga nabi tidak membutuhkan pelatihan dari luar melainkan cukup mengembangkan sendiri lewat bantuan kekuatan Ilahi.

49 Abu Nasr al- Farabi, *Al-Siyâsah Al-Madaniyah*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, 1994). 49.

50 Ali Ibn Sina, *Al-Najah* (Cairo: Dar al-Kutub, 1938). 167.

Salah satu bakat luar biasa pada seorang nabi yang kemudian berkembang pesat dalam pelatihan adalah daya imajinasi (*khayāl*). Al-Farabi menyatakan bahwa seorang nabi dikaruniai daya imajinasi yang sempurna. Ketika kemampuan imajinatif ini telah mampu menerima dan melambangkan kebenaran-kebenaran hakiki, seseorang berarti telah memperoleh intelek perolehan dan mampu berhubungan dengan intelek aktif. Di sinilah terjadi proses pewahyuan dari seorang seorang nabi.[51]

Fazlur Rahman (1919-1988) menyatakan bahwa daya imajinasi (*khayāl*) adalah kunci utama dalam doktrin kenabian al-Farabi. Hal ini disebabkan kebenaran-kebenaran spiritual atau intelektual (seperti prinsip-prinsip wujud) harus dipahami secara filosofis dan imajinasi. Memahami kebenaran-kebenaran itu berarti memahami esensinya, sedang mengkhayalkan mereka sama dengan memahami citra-citranya. Penjelasan dan perbedaan kedua masalah tersebut dapat dianalogikan sebagai berikut. Ketika melihat seseorang, kita melihat gambaran tentang dirinya, melihat bayangannya yang tercermin di permukaan air, dan melihat citra dari gambaran dirinya yang tercermin di permukaan. Penglihatan kita terhadap orang itu sendiri sama seperti pengenalan intelek terhadap prinsip-prinsip wujud, sedang penglihatan terhadap gambaran dirinya dan penglihatan terhadap cerminan dirinya di permukaan air menyerupai imajinasi (*khayāl*), karena apa yang dilihat adalah tiruan orang tersebut.[52]

> “Ketika kemampuan imajinatif dalam kasus-kasus tertentu telah melambangkan kebenaran-kebenaran ini dengan citra-citra inderawi yang memiliki keindahan dan kesempurnaan puncak, orang yang melihatnya akan berkata “Maha Besar Allah”, “Ini adalah keindahan yang tidak dapat ditemukan dalam seluruh lingkup eksistensi”.[53] Tidak mustahil bahwa ketika kekuatan imajinatif manusia mencapai kesempurnaannya dan berhubungan dengan intelek aktif, ia akan mengetahui fakta-fakta masa kini dan masa depan, juga mengetahui wujud-wujud immateri dan wujud-wujud lain yang lebih tinggi. Berdasarkan atas apa yang diterimanya dari wujud-wujud immateri (*al-ma`qûlât*), sesuatu yang bersifat ketuhanan

51 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 110.

52 Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (London: George Allen & Unwin LTD, 1958). 5.

53 Abdur Rahman Badawi, *Shaṭahāt Al-Ṣūfiyah* (Cairo: Maktabah al-Nahdlah, 1946). 28. Dalam perspektif sufi, ungkapan-ungkapan seperti ini disebut *shataẖ*, yaitu ungkapan-ungkapan yang lahir ketika jiwa seorang sufi hanyut dalam keindahan ilahi. Di antara *syathâẖat* yang terkenal adalah ungkapan Abu Yazid Busthami (804-877 M) dengan kata-katanya, “Maha Suci Aku, Betapa Agungnya Aku”.

(*al-asyyâ' al-ilahiyah*), berarti ia telah menjadi nabi. Inilah tingkat kesempurnaan tertinggi yang dapat dicapai oleh daya imajinasi dan tingkat kesempurnaan yang dapat dicapai manusia lewat daya imajinatifnya".[54]

Bagi al-Farabi, citra-citra dan lambang-lambang yang disampaikan wahyu sebagai tiruan-tiruan kebenaran seperti di atas adalah sesuatu yang penting. Sebab, bagi mereka yang sama sekali tidak memiliki pengetahuan filosofis, imitasi-imitasi dengan citra dan lambang tersebut merupakan sarana yang efektif untuk memahami kebenaran-kebenaran itu sendiri. Meski demikian, tidak ada alasan untuk meragukan keabsahan dan objektifitas wahyu yang diterima seorang nabi. *Pertama*, nabi dikaruniai kekuatan imajinasi yang sangat kuat sehingga dapat menangkap hakikat kebenaran yang disampaikan oleh simbol-simbol. Artinya, nabi dengan segala kemampuan dan kelebihannya mampu menangkap makna dan rahasia dibalik simbol-simbol tersebut. *Kedua*, bahwa kebenaran wahyu yang diwujudkan lewat simbol-simbol tersebut terjadi pada tingkat di mana kemungkinan kesalahan atau kekeliruan secara *ex hypothesi* dapat dihindarkan. *Ketiga*, kenyataannya makna dari simbol-simbol dan lambang-lambang tersebut diakui oleh komunitas religiusnya, secara emosional maupun rasional. Para filosof yang menjadi anggota komunitas tersebut bahkan menerimanya dengan melihat bahwa nabi sendiri adalah sumber interpretasi atas makna-makna dan pemahaman filosofis terhadap kebenaran-kebenaran yang direfleksikan dan dikandung dalam lambang-lambang itu.[55]

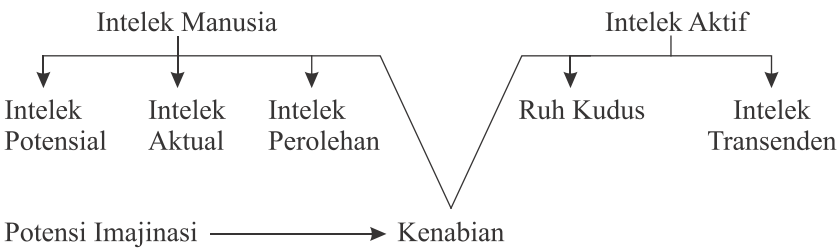
Oliver Leaman (l. 1950) menyatakan bahwa daya imajinasi dalam keseluruhan proses kenabian dan pewahyuan pada hakikatnya bekerja dan berada pada apa yang disebut sebagai posisi perantara antara akal teoritis dan praktis. Dalam kaitannya dengan akal teoritis, daya imajinasi berfungsi untuk menerjemahkan dan mengubah kebenaran-kebenaran rasional dari intelek aktif yang berupa pengetahuan tentang masa lalu, sekarang dan akan datang, juga ide-ide abstrak dan proposisi-proposisi, menjadi bahasa-bahasa simbol atau perumpamaan. Sementara itu, dalam hubungannya dengan akal praktis, daya imajinasi bertindak sebagai alat penebak untuk

54 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 110.

55 Abu Nasr al- Farabi, "Fuşûs Al-Hikam," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 66–83.; Rahman, *Prophecy in Islam*.

kejadian-kejadian masa depan seperti yang terjadi pada mimpi, sehingga kesimpulan-kesimpulan teoritis maupun praktis dapat diperoleh secara cepat. Ini berbeda dengan cara kerja akal secara normal, di mana prediksi-prediksi masa depan hanya diperoleh berdasarkan proposisi-proposisi yang berisi gambaran masa sekarang.[56]

Berikut adalah perkembangan intelek seorang Nabi dan relasinya dengan intelek aktif sehingga terjadi proses pewahyuan.

Bagan 3
Perkembangan Intelek dan Proses Pewahyuan

Ketiga adalah hari kebangkitan. Al-Farabi menyatakan bahwa kebangkitan di akherat adalah keniscayaan, karena akherat adalah tempat untuk menerima hasil dari semua perbuatan di dunia. Bagi al-Farabi, jiwa manusia ada yang sehat dan ada jiwa yang sakit. Jiwa yang sehat adalah jiwa yang senantiasa melakukan perilaku baik, mulia dan adil. Sebaliknya, jiwa yang sakit adalah jiwa yang selalu melakukan perbuatan jahat dan keji. Perilaku baik atau keji ini tidak akan hilang begitu saja dengan kematian melainkan tetap ada dan mewujud dalam kebahagiaan dan kesengsaraan di akherat.[57]

Konsep al-Farabi bahwa akherat adalah tempat kebahagiaan dan penderitaan, sebagai balasan atas apapun perilaku manusia di dunia, mendapat penguatan dari Immanuel Kant (1724-1804) yang dikenal dengan istilah postulat. Ada tiga postulat yang disampaikan oleh Kant. Yaitu, (1) adanya Tuhan, (2) keabadian jiwa atau adanya pembalasan di akherat dan (3) kebebasan. Kant menyatakan bahwa tiga hal ini harus ada karena tanpa itu tidak ada gunanya hidup dan berbicara tentang moralitas.[58]

56 Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, ed. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1988). 136.
57 Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. 204.
58 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996). 871.

Terkait dengan pemikiran al-Farabi bahwa materi ilmu kalam berkaitan juga dengan perbuatan dalam agama, peneliti belum menemukan rujukannya. Maksudnya, peneliti belum menemukan karya-karya al-Farabi yang menjelaskan perilaku-perilaku keagamaan yang berkaitan dengan ilmu kalam. Karena itu, pada bagian ini peneliti belum dapat menjelaskannya.

D. Materi Ilmu Kalam Perspektif al-Ghazali.

Bagian ini menguraikan dua hal. (1) perbedaan ilmu tauhid dan ilmu kalam menurut al-Ghazali. (2) materi ilmu kalam dalam pandangan al-Ghazali.

1. Perbedaan Ilmu Tauhid dan Ilmu Kalam.

Al-Ghazali membedakan antara ilmu kalam dan ilmu tauhid. Bagi al-Ghazali, ilmu kalam tidak identik dengan ilmu tauhid tetapi hanya bagian darinya. Ilmu tauhid meliputi pengetahuan sekaligus pengamalan dan penghayatannya, sedang ilmu kalam lebih merupakan konsep apologetik sehingga cakupan ilmu tauhid lebih luas dari teologi.[59]

Al-Ghazali menyatakan bahwa pada masa awal Islam para sahabat Nabi memfokuskan diri pada pemahaman dan penghayatan kalimat "*lâ ilâha illa Allâh*" (tiada tuhan selain Allah). Pada tahap awal, seseorang memahami ini dengan mengucapkan kalimat tersebut di lisannya yang berarti pengingkaran terhadap ajaran trinitas kaum Nasrani. Akan tetapi, kalimat ini juga bisa keluar dari mulut orang-orang munafiq yang hatinya tidak selaras dengan lidahnya. Pada tahap berikutnya, orang-orang memahami kalimat tersebut dengan membenarkannya sepenuh hati, yaitu adanya kesatuan antara ucapan dan keyakinan, yang itu dianggap sebagai tauhidnya orang Islam pada umumnya. Pada tahap yang lebih tinggi, orang-orang menghayati kalimat tersebut dengan sikap dan perbuatan, yakni dengan pandangan bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan tanpa memperhatikan faktor-faktor "antara"-nya. Mereka sepenuhnya menyakini dan menyerahkan semuanya kepada Tuhan. Tauhid adalah ekspresi tingkat tertinggi ini, dimana orang yang menyakini, mengamalkan dan menghayati disebut *shiddîqîn*. Al-Ghazali mencontohkan tingkat ini dengan sikap Abu Bakar (573-634) ketika para sahabatnya akan mencarikan dokter untuknya saat sakit. Jawabnya, "Tidak usah, saya sudah bertemu dengan dokterku,

59 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Risālah Al-Ladûniyah," in *Majmû`ah Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 222–35.

yaitu yang membuatku sakit".[60]

Untuk memahami dan menghayati kalimat tauhid di atas, orang-orang pada awal Islam, mula-mula berpegang pada al-Qur`an dan Sunnah Rasul saw. Pada masa berikutnya, muncul para pemikir muslim yang banyak berbicara tentang argumen-argumen rasional dan menggunakan konsep-konsep filsafat di sekitar persoalan keyakinan. Dari sini kemudian muncul istilah ilmu kalam yang pada saatnya menjadi lebih dikenal yang diambil dari sikap mereka yang banyak berbicara (*mutakallimûn*).[61] Artinya, di sini terjadi pergeseran dari makna tauhid yang bersifat pengamalan dan penghayatan kepada ilmu kalam yang apologetis. Kenyataan ini selaras dengan pernyataan Abd al-Raziq bahwa nama "kalām" berasal dari "mutakallimūn" yang merujuk pada orang-orang yang banyak membahas masalah keyakinan sebelum ilmu ini dibukukan. Setelah dibukukan ilmu ini diberi nama *ilmu kalam*.[62]

Al-Ghazali menyesalkan adanya pergeseran istilah "ilmu tauhid" kepada "ilmu kalam" ini.[63] Dengan pergeseran tersebut maka ilmu tauhid yang berarti peng-esa-an Tuhan di dalam hati dan tindakan yang merupakan inti aqidah Islam yang dibawa Rasulullah saw telah bergeser menjadi hanya sebuah cara dalam membahas dan mempertahankan Aqidah. Pengertian tauhid sebagaimana yang dipahami dan dihayati masyarakat Islam pada periode awal menjadi tidak tertampung sepenuhnya dalam fungsi ilmu kalam. Lebih dari itu, ilmu kalam sebagai pemahaman dialektis adalah istilah yang tidak dikenal sebelumnya dan ditentang oleh umat Islam periode awal.

Kesimpulan di atas selaras dengan hasil analisis Yasir Nasution. Yasir menyatakan bahwa perkembangan teologi Islam secara umum bisa dibagi dalam dua tahapan. Tahap pertama adalah teologi kreatif yang berfungsi mewujudkan dasar-dasar kepercayaan, baik kepada orang Islam sendiri maupun kepada non-muslim. Maksudnya, teologi Islam tahap ini merupakan usaha untuk membuat orang menjadi yakin dan menghayati kebenaran Islam. Teologi model inilah yang disebut ilmu tauhid dalam

60 Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008). I, 50.
61 Ghazali, "Al-Risālah Al-Ladûniyah."
62 Musthafa Abd al- Raziq, *Tamhîd Li Târîkh Al-Falsafat Al-Islâmiyah* (Cairo: Lajnah al-Ta`lif wa al-Nashr, 1959). 265.
63 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. 50.

istilah al-Ghazali dan berlaku sampai era Muktazilah. Tahap kedua adalah teologi yang statis, defensif dan apologetik. Pada tahap kedua ini teologi lebih disibukkan dengan usaha-usaha untuk memperkuat aqidah sendiri dari rongrongan kaum bid`ah. Teologi model inilah yang disebut ilmu kalam.[64]

Berdasarkan hal tersebut, ilmu kalam dalam pandangan al-Ghazali berarti hanya aspek apologetik dari ilmu tauhid. Kesimpulan ini selaras dengan peryataan al-Ghazali dalam *al-Munqiḍ.* Al-Ghazali menyatakan bahwa kemunculan ilmu kalam lebih merupakan adanya kebutuhan tentang pembelaan keyakinan yang benar dari rongrongan kaum bid`ah.[65] Pengertian ilmu kalam yang diberikan al-Ghazali ini kemudian dikuatkan oleh pemikiran sesudahnya. Adud al-Din al-Iji (1300-1355) misalnya, menyatakan bahwa ilmu kalam dibangun untuk menguatkan keyakinan Islam berdasarkan argumentasi yang kuat, dan untuk membantah penyelewengan dalam akidah (*shubhat*).[66] Sementara itu, Umar ibn Abd Allah al-Taftazani (1322-1390) menyatakan bahwa ilmu kalam dibangun untk menguatkan keyakinan Islam dengan dalil-dalil yang kuat.[67]

2. Materi Ilmu Kalam.

Al-Ghazali menjelaskan bahwa materi pokok ilmu kalam ada tiga, yaitu kajian tentang Allah, kenabian dan hari akhir.[68] Ajaran al-Ghazali tentang tiga materi pokok ilmu kalam ini berbeda dengan ajaran madzhab-madzhab ilmu kalam yang lain, seperti Murjiah, Khawarij, Syiah dan Muktazilah. Ajaran al-Ghazali ini juga tidak sama dengan ajaran Sunni, meski al-Ghazali termasuk tokoh Sunni.

Murjiah adalah madzhab ilmu kalam yang paling awal muncul. Murjiah muncul saat terjadi peperangan antara Khalifah Ali ibn Abi Thalib (600-661) dengan Sayidah Aisyah (614-678) salah sat istri Rasul, yang dikenal dengan perang Jamal (656). Murjiah muncul sebagai golongan ketiga yang tidak dapat memihak kepada Khalifah Ali maupun Sayidah Aisyah. Madzhab Murjiah mengajarkan bahwa materi ilmu kalam ada tiga. Yaitu, (1) kajian tentang Allah, (2) kajian tentang kenabian, (3) kajian tentang hari

---

64 Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999). 21.
65 Abu Hamid al- Ghazali, “Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl,” in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537–85.
66 Aḍud al-Din al- Iji, *Al-Mawāqif Fi `Ilm Al-Kalām* (Beirut: Dar al-Kutub, 2008). 7.
67 Raziq, *Tamhîd Li Târîkh Al-Falsafat Al-Islâmiyah*.
68 Ghazali, “Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl.”

akhir atau pembalasan di akherat. Bagi Murjiah, iman adalah keyakinan dalam hati dan pengakuan dengan ucapan. Perilaku zahir tidak berkaitan atau tidak berpengaruh terhadap keyakinan. Karena itu, jika seseorang berbuat maksiat atau dosa besar misalnya, iman di dalam hatinya tidak menjadi rusak, sehingga dia tetap sebagai orang yang beriman.[69]

Khawarij adalah madzhab ilmu kalam yang lahir setelah Murjiah. Khawarij muncul akibat pertempuran antara Khalifah Ali ibn Abi Thalib (600-661) dengan Gubernur Syam, Mu'awiyah ibn Abi Sufyan (639-661), yang dikenal dengan perang Siffin (657). Khawarij berasal dari kelompok orang-orang yang tidak puas dengan hasil abitrase atau perjanjian damai antara Khalifah Ali dengan Muawiyah. Madzhab Khawarij mengajarkan bahwa materi ilmu kalam ada empat. Yaitu, (1) kajian tentang Allah, (2) kajian tentang kenabian, (3) kajian tentang hari akhir atau hari pembalasan di akherat, (4) kajian tentang *imarah* atau kepemimpinan. Bagi madzhab Khawarij, kepemimpinan adalah hak setiap muslim, tidak hanya hak *ahl al-bait* (keturunan Rasul) atau kaum Quraisy.[70]

Konsep *imarah* dari Khawarij tersebut adalah respon mereka atas pemikiran Syiah dan khalifah Bani Umayyah (661-750). Madzhab Syiah mengajarkan bahwa kepemimpinan adalah hak para keturunan Rasul yang disebut *ahl a-bait*. Sementara itu, khalifah Bani Umayyah menyatakan bahwa kepemimpinan adalah hak suku Quraisy. Ada hadits Rasul yang menyatakan hal tersebut (Musnad Ahmad, no. 17.654). Selain itu, madzhab Khawarij mengajarkan bahwa perilaku zahir dapat merusak iman. Jika seseorang berbuat maksiat apalagi dosa besar misalnya, maka iman di dalam hatinya rusak sehingga dia menjadi kafir. Konsep ini adalah kebalikan dari ajaran Murjiah.

Syiah adalah golongan yang mendukung kekhalifahan Ali ibn Abi Thalib (600-661). Madzhab Syiah mengajarkan bahwa materi ilmu kalam ada lima hal. (1) *al-Tauhĩd* (keesaan Allah), kajian tentang keesaan Tuhan, bahwa Allah adalah Esa, tidak berbilang dan tidak terpisahkan antara dzat dan sifat-Nya. (2) *al-'Adl* (keadilan Ilahy), kajian tentang keadilan bahwa Allah bersifat adil dan keadilan Allah dapat dipahami oleh nalar manusia. (3) *al-Nubuwah* (kenabian), kajian tentang kenabian bahwa Allah mengutus

69 Ibn Abd al-Karim al- Shahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal*, ed. Ahmad Fahmi Muhammad (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007). 137.

70 Shahrastani.

nabi-nabi untuk menyampaikan ajaran-ajaran-Nya kepada manusia. (4) *al-Ma'ad* (hari kebangkitan), kajian tentang adanya hari kebangkitan di akherat atau hari pembalasan amal ibadah selama hidup di dunia. (5) *al-Imamah* (kepemimpinan), kajian tentang adanya para pemimpin spiritual setelah Rasulullah wafat. Para pemimpin spiritual ini adalah berasal dari keturunan Rasul sendiri.[71]

Muktazilah adalah madzhab ilmu kalam yang dibangun oleh Washil ibn Atha (700-748). Madzhab Muktazilah mengajarkan bahwa materi kajian ilmu kalam ada lima. (1) *al-Tauhīd* (keesaan Tuhan), kajian bahwa Allah adalah Esa, Tunggal, tidak terbagi, baik dzat maupun sifat-Nya. Tauhid adalah keyakinan bahwa dzat dan sifat Allah adalah satu kesatuan yang tidak dipisah dan dibedakan. (2) *al-'Adl* (keadilan Tuhan), kajian bahwa Allah adalah adil dan keadilan adalah sifat Allah. Sifat dan perilaku adil ini dapat dipahami oleh rasio. (3) *al-Wa'd wa al-waid*, (janji dan ancaman), kajian tentang adanya balasan di akherat terhadap apapun perilaku manusia di dunia. Mereka yang berperilaku baik dijanjikan surga dan pelaku jahat diancam dengan neraka. (4) *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (perintah pada kebajikan dan mencegah kemungkaran), kajian bahwa orang yang beriman harus senantiasa mengajak pada kebaikan dan mencegah kemaksiatan. (5) *al-Manzilah bain al-Manzilatain*, (posisi di antara dua posisi), kajian tentang adanya posisi tengah di antara dua posisi yang berbeda.[72]

Konsep posisi tengah di antara dua posisi tersebut berkaitan dengan relasi antara iman dan perilaku. Madzhab Murjiah sebagaimana dijelaskan diatas menyatakan bahwa perilaku seseorang tidak berpengaruh pada keimanan di hati. Orang yang melakukan maksiat atau bahkan dosa besar tetap dihukumi mukmin. Di sisi lain, madzhab Khawarij menyatakan bahwa perilaku zahir berpengaruh pada keimanan. Jika seseorang melakukan dosa besar misalnya, maka imannya menjadi rusak sehingga dia menjadi kafir. Muktazilah tidak sepakat dengan dua pendapat tersebut. Bagi Muktazilah, orang mukmin yang melakukan dosa besar tidak dapat dinilai menjadi kafir tetapi juga tidak dapat disebut mukmin. Orang tersebut berada di antara mukmin dan kafir, yaitu fasik.

Madzhab Sunni adalah pemikiran ilmu kalam yang dibangun oleh Abu Hasan al-Asy'ari (874-936). Madzhab Sunni mengajarkan bahwa materi

71 M Husein Thabathabai, *Islam Syiah Asal Usul Dan Perkembanganya* (Jakarta: Grafiti, 1989).
72 Shahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal*. 38.

ilmu kalam ada enam. (1) tentang ketuhanan, bahwa ada Tuhan yang harus diyakini keberadaan-Nya. (2) tentang para malaikat Allah, bahwa ada makhluk tidak kasat mata yang bernama malaikat diciptakan Allah dengan tugas-tugas tersendiri. Tidak ada yang mengetahui jumlah mailakat kecuali Sang Pencipta sendiri. (3) tentang para utusan Allah, bahwa ada utusan Allah yang menyampaikan firman-firman-Nya. Ada 25 orang Rasul yang harus diketahui identitasnya dan 5 di antaranya digelati ulul azmi. (4) tentang kitab suci, bahwa Allah menurunkan banyak kitab suci sebagai pedoaman hidup manusia. Ada empat kitab suci yang harus diketahui, yaitu Zabur Nabi Dawud, Taurat Nabi Musa, Injil Nabi Isa, dan al-Qur'an Nabi Muhammad. (5) tentang hari kebangkitan, bahwa semua manusia akan dibangkitkan di akherat untuk diberikan balasan atas semua perbuatannya. (6) tentang taqdir, bahwa bahwa segala sesuatu yang ada telah ditentukan Allah. Konsep ini berdasarkan atas sabda Rasulullah tentang iman, Islam dan ihsan. (Shahih Bukhari, 4777; Shahih Muslim, 8; Sunan Abu Dawud, 4695; Sunan Tirmidzi, 2610; Sunan Nasai, 4990; Sunan Ibn Majah, 63; Musnad Ahmad, 184).

Uraian di atas menunjukkan bahwa masing-masing madzhab ilmu kalam mempunyai materi kajian tersendiri. Materi ilmu kalam dalam perspektif al-Ghazali tidak sama dengan madzhab-madzhab ilmu kalam tersebut, atau tepatnya lebih sedikit dan lebih sederhana, hanya terdiri atas tiga hal. *Pertama*, tentang Allah. Kajian tentang Allah mencakup dua pembahasan, yaitu dzat Allah dan sifat-sifat Allah. (1) tentang dzat Tuhan, meliputi 10 pokok masalah, yakni mengetahui wujud Tuhan, keqadiman-Nya, kekekalan-Nya, bahwa Tuhan bukan essensi (*jauhar*), bukan jisim, bukan aksiden *(aradl),* tidak berkaitan dengan ruang dan waktu, bersifat Esa dan bahwa Allah dapat disaksikan dengan mata kepala di akherat kelak. (2) tentang sifat-sifat Allah terbagi dalam dua bagian, yaitu sifat dzat dan sifat perbuatan. Sifat dzat, meliputi 10 pokok masalah, seperti bahwa Dia Maha Mengetahui, Maha Mendengar, Maha Berkehendak dan seterusnya. Sifat perbuatan seperti bahwa perbuatan makhluk adalah diciptakan oleh-Nya, pengangkatan seorang Rasul sepenuhnya adalah hak prerogatif Allah dan bukan kewajiban bagi-Nya, juga bahwa Allah berhak untuk membebani makhluk di atas batas kemampuannya.[73]

73 Abu Hamid al- Ghazali, "Qawā`id Al-`Aqāid Fî Al-Tauhīd," in *Majmū`ah Al-Rasāil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 160–64.

Uraian di atas sekaligus menunjukkan bahwa al-Ghazali membedakan antara sifat dzat dengan sifat perbuatan Allah. Konsep al-Ghazali ini selaras dengan pemikiran kaum Syiah. Husein Thabathabai (1903-1981) misalnya, filosof Syiah modern menyatakan bahwa sifat dzat adalah sifat yang berhubungan hanya dengan subjek yang diberi sifat tanpa mempertimbangkan faktor lain. Misalnya, sifat hidup dan mengetahuai hanya berhubungan dengan subjek yang hidup dan mengetahui. Sementara itu, sifat perbuatan tidak hanya berhubungan dengan subjek yang disifati tetapi juga berkaitan dengan faktor luar dan hanya bisa dipahami setelah adanya faktor luar tersebut. Misalnya, sifat mencipta baru bisa dimengerti setelah adanya bukti ciptaan. Wujud dzat Tuhan sendiri tidak cukup untuk memahami sifat-sifat perbuatan kecuali setelah adanya bukti ciptaan. Begitu pula dengan sifat-sifat perbuatan yang lain.[74]

Kedua, tentang kenabian. Materi ini berkaitan dengan sifat-sifat utama seorang nabi, fungsi nabi, jumlah nabi yang harus diketahui. Selain itu, materi ini juga menjelaskan bahwa kenabian tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip rasional, bahkan kebutuhan manusia akan kenabian sama seperti kebutuhan orang sakit kepada dokter. Khusus untuk kenabian Muhammad saw dijelaskan bahwa Nabi Muhammad adalah nabi penutup (khatam) dan pelurus atau perombak (*nāsikh*) atas ajaran-ajaran nabi sebelumnya.[75]

Al-Ghazali menyatakan bahwa konsep ini dimaksudkan sebagai jawaban atas pernyataan kaum *Barāhimah* bahwa kenabian tidak selaras dengan fungsi akal sehat. Bagi kaum *Barāhimah*, akal telah mampu menggapai nilai baik dan buruk, perilaku yang dibutuhkan manusia dan yang harus ditinggalkan. Pendapat kaum *Barāhimah* ini mirip dengan pemikiran Ibn al-Rawandi (827-911) dan Abu Zakaria al-Razi (864-925) pada awal bab ini.

Ketiga, tentang hari pembalasan. Materi ini meliputi antara lain tentang adanya pertanyaan malaikat Munkar Nakir di dalam kubur, adanya nikmat dan siksa kubur, adanya timbangan dan perhitungan amal perbuatan di akherat, adanya *makhshar* (hari manusia dikumpulkan setelah kematian), dan jembatan atau *sirat al-mustaqîm*.[76]

74 Thabathabai, *Islam Syiah Asal Usul Dan Perkembanganya*. 148.
75 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. 148.
76 Ghazali. 150.

Selain tiga materi kajian ilmu kalam di atas, ada hal lain yang perlu disampaikan berkaitan dengan hal ini. Yaitu, tentang keyakinan pokok dan varian dalam ilmu kalam. Al-Ghazali menyatakan bahwa keyakinan dalam ilmu kalam terbagi dalam dua bagian, yaitu keyakinan pokok (*uṣūl*) dan varian (*furū'*). Keyakinan pokok adalah keyakinan dalam kajian ilmu kalam yang bersifat prinsip dan tidak boleh ada perbedaan perdapat. Menyimpang atau tidak mengakui adanya materi pokok ini dapat mengakibatkan kekafiran. Keyakinan varian adalah keyakinan-keyakinan dalam ilmu kalam yang tidak bersifat prinsipil sehingga memungkinkan adanya perbedaan pendapat.[77]

Al-Ghazali menyatakan bahwa keyakinan yang pokok dalam ilmu kalam ada tiga. Yaitu, (1) keyakinan tentang adanya Allah, (2) bahwa kerasulan Muhammad ibn Abdullah adalah benar, (3) adanya hari pembalasan. Yang pokok adanya percaya adanya Allah, tidak termasuk sifat-sifat-Nya. Kajian tentang sifat-sifat Allah, apakah sifat Allah menyatu dengan dzat-Nya seperti pendapat Muktazilah, atau sifat-sifat-Nya berbeda dengan dzat-Nya seperti pemikiran kaum Sunni, adalah soal varian, tidak masuk kategori keyakinan pokok. Yang pokok adalah keyakinan tentang adanya hari pembalasan di akhirat. Apakah kehidupan dan pembalasan di akherat kelak dalam bentuk fisik seperti pendapat kaum Sunni, atau dalam bentuk ruhani seperti pendapat kaum Muktazilah dan tasawuf, adalah persoalan varian, bukan keyakinan pokok. Bagi al-Ghazali, perbedaan pendapat dalam soal varian tidak mengakibatkan kekafiran dan tidak boleh saling mengkafirkan.

Berdasarkan hal tersebut, al-Ghazali mengajarkan tentang kekokohan dalam keyakinan dan toleransi. Kita harus kokoh dalam hal-hal yang pokok dan prinsip dalam keyakinan, tetapi menjadi toleran dalam hal yang varian. Relasi antar umat beragama harus dibangun atas dasar pengetahuan dan sikap seperti ini, sehingga tidak mudah untuk saling menyalahkan atau bahkan mengkafirkan pihak lian yang berbeda.[78]

---

77 Abu Hamid al- Ghazali, "Faṣl Al-Tafriqah," in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 236–55.

78 Achmad Khudori Soleh, *Toleransi, Kebenaran Dan Kebahagiaan Menurut Al-Ghazali (Tolerance, Truth and Happiness According to Al-Ghazali)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2022), http://repository.uin-malang.ac.id/12464/.

E. Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali.

Uraian di atas menunjukkan bahwa pemikiran al-Farabi dan al-Ghazali terkait dengan materi ilmu kalam, ada kesamaan dan perbedaan. Persamaannya adalah (1) bahwa kedua tokoh sama-sama menyatakan adanya tiga meteri pokok dalam ilmu kalam, yaitu kajian tentang ketuhanan, kenabian Muhammad dan hari pembalasan di akherat. Konsep tiga materi ilmu kalam ini jelas tidak sejalan dengan ajaran madzhab-madzhab besar ilmu kalam seperti Muktazilah, Asy'ariyah, Syiah, Khawarij atau Murjiah. (2) dalam hal ketuhanan, al-Farabi dan al-Ghazali sama-sama tidak memisahkan antara dzat dan sifat Tuhan. Pemikiran kedua tokoh ini sama dengan konsep ilmu kalam Muktazilah dan Syiah, tetapi berbeda dengan Asy'ariyah.

Titik temu antara al-Farabi dan al-Ghazali tersebut sekaligus menunjukkan bahwa perbedaan masa, perbedaan disiplin keilmuan, bahkan perbedaan madzhab keyakinan, tidak senantiasa melahirkan perbedaan dan pertentangan. Krirtik keras al-Ghazzali terhadap pemikiran metafisika al-Farabi tidak membuat al-Ghazali menolak semua pemikiran al-Farabi. Pada aspek-aspek yang lain dari pemikiran al-Farabi, al-Ghazali dapat menerimanya atau setidaknya ada kesesuaian di antara keduanya.

Adapun perbedaan al-Farabi dan al-Ghazali tampak pada perspektif yang digunakan dalam mengkaji ketiga materi ilmu kalam tersebut. *Pertama*, tentang ketuhanan, al-Farabi menempatkan Tuhan sebagai Penyebab Pertama yang melahirkan semesta, sedang al-Ghazali memposisikan Tuhan sebagai Dzat yang menciptakan semesta dan harus disembah. Perspektif al-Farabi ini tidak lepas dari teori emanasi yang digunakannya sebagai seorang filosof, sedang perspektif al-Ghazali berkaitan dengan posisinya sebagai ahli kalam. Ilmu kalam mengajarkan bahwa semesta adalah ciptaan Tuhan dan diciptakan dari ketiadaan. Al-Ghazali sendiri mengkritik keras teori emanasi al-Farabi.

Kedua, tentang kenabian. Al-Farabi menempatkan Nabi sebagai orang yang telah mencapai puncak spiritual manusia sehingga mampu berkomunikasi dan memahami titah Allah lewat malaikat Jibril. Sementara itu, al-Ghazali memposisikan Nabi sebagai orang pilihan Allah yang bertugas untuk menyampaikan ajaran-ajaran-Nya. Al-Farabi melihat nabi dari aspek proses pencapaiannya sehingga dapat dipahami secara filosofis, sedang al-Ghazali menempatkan nabi dalam perspektif teologi yang bersifat doktrin.

Ketiga, tentang hari akhir. Al-Farabi memahami akherat sebagai keniscayaan logis dari adanya kehidupan di dunia. Al-Farabi tidak menggunakan ayat suci atau dalil wahyu untuk menunjukkan kepastian akherat. Di sisi lain, al-Ghazali melihat bahwa akherat adalah tempat yang telah disiapkan Allah untuk membalas semua perilaku manusia, baik atau buruk. Keberadaan akherat didapatkan dari informasi ayat suci atau wahyu.

Bagan 4
Perbandingan Materi Ilmu Kalam al-Farabi dan al-Ghazali

No	Persamaan	Perbedaan
1	Materi ilmu kalam terdiri atas tiga hal: ketuhanan, kenabian dan hari akhir	Al-Farabi: Tuhan sebagai Sebab Pertama yang melahirkan semesta (emanasi). Al-Ghazali: Tuhan sebagai Pencipta semesta dari ketiadaan.
2	Tidak memisahkan antara dzat dan sifat Tuhan. Sifat Tuhan ada dalam dzat-Nya.	Al-Farabi: Nabi sebagai puncak pencapaian spiritual manusia. Al-Ghazali: Nabi adalah utusan Tuhan yang menyampaikan ajaran-ajaran-Nya.
3		Al-Farabi: akherat adalah konsekuensi logis dari kehidupan duniawi. Al-Ghazali: akherat adalah pembalasan atas taat dan tidaknya manusia terhadap perintah Tuhan.

BAB IV

Metode Ilmu Kalam

Bab ini mendiskusikan tiga persoalan. (1) kajian umum metode ilmu kalam menurut para sarjana. (2) metode ilmu kalam perspektif al-Farabi dan al-Ghazali. (3) komparasi metode ilmu kalam perspektif al-Farabi dan al-Ghazali.

A. Metode Ilmu Kalam Menurut Para Sarjana.

Para peneliti dari kalangan muslim maupun non-muslim menyatakan bahwa ahli ilmu kalam menggunakan banyak metode untuk membela agamanya. Antara lain, *pertama*, menggunakan metode dialektis (*jadalĩ*). Sari Nussaibeh (l. 1949), guru besar di Universitas el-Quds, Palestina, menyatakan bahwa dialektis adalah metode yang umum digunakan para ahli ilmu kalam dan dialektis adalah metode khas mereka.[1] Metode dialektis yang dimaksud adalah metode berdebat atau mendiskusikan topik tertentu dengan struktur tertentu pula, biasanya dengan pertanyaan dan jawaban yang acapkali disusun dengan bentuk dilema-dilema. Dalam perdebatan atau diskusi ini seorang ahli kalam biasanya memulai dengan pertanyaan yang bersifat disjungtif. Akibatnya, apapun pilihan lawan dia akan kalah dan terjebak dalam posisi yang tidak dapat dipertahankan.[2]

Ada dua hal penting dalam metode dialektis ilmu kalam. (1) adanya lawan berbicara atau lawan diskusi. Istilah ilmu kalam muncul karena adanya diskusi atau perdebatan antara dua orang atau lebih dalam persoalan teologis. John Van Ess (1879-1949) sebagaimana dikutip Haleem menyatakan bahwa

1 Sari Nuseibeh, "Epistemology," in *HIstory of Islamic Philosophy*, ed. Hossein Nasr and Oliver Leaman, Part II (London and New York: Routledge, 1996), 824–40.

2 M Abdel Haleem, "Early Kalam," in *History of Islamic Philosophy*, ed. Hossein Nasr and Oliver Leaman, Part I (London and New York: Routledge, 1996), 71–88.

tanpa ada lawan bicara tidak disebut *kalām*.[3] (2) ada prinsip menjatuhkan atau mengalahkan argumentasi lawan dalam diskusi. Nuseibeh mencatat bahwa prinsip metode dialektis adalah merumuskan persoalan, melontarkan jawaban dan menjatuhkan argumentasi lawan.[4] Karena itu, ilmu kalam biasa diartikan sebagai seni menjatuhkan argumentasi lawan dalam perdebatan. Poin pentingnya adalah bagaimana memenangkan perdebatan.

Kedua, menggunakan metode penalaran yang disebut dengan istilah *istidlāl.* Metode *istidl*āl sebenarnya mirip dengan metode analogi (*qiyās*) dalam fiqh. Yaitu, bahwa keduanya sama-sama memberikan ketentuan hukum atau kesimpulan pada sesuatu yang baru (*far`*) berdasarkan atas ketentuan yang sudah diberikan oleh nas (*aṣl*). metode ini dalam fiqh dikenal dengan istilah *qiy*ā*s al-far` ala al-aṣl*, menganalogikan persoalan sehari-hari kepada ketentuan hukum yang ada dalam al-Qur'an atau hadits. Akan tetapi, ilmu kalam berbeda dengan fiqh pada dua aspek: (1) materi kajian dan (2) tidak boleh ada keserupaan antara *aṣl* dan *far`*nya (*tashb*ῑ*h*). Materi ilmu kalam adalah masalah ketuhanan dan realitas metafisik, bukan persoalan sehari-hari manusia. Realitas metafisik khususnya masalah ketuhanan dalam kajian ilmu kalam tidak boleh diserupakan dengan realitas fisik atau perilaku manusia. Para ahli ilmu kalam menilai bahwa istilah *qiyās* mengandung keserupaan antara *asl* dan *far`*, sehingga mereka tidak menggunakan istilah *qiyās* melainkan *istidlāl*.

Istidlal dalam ilmu kalam ini adalah memberikan penjelasan (explanation) bukan penggalian (exploration) atas fenomena metafisik yang belum diketahui berdasarkan realitas fisik yang telah diketahui karena adanya indicator yang menunjukkan hal tersebut. Penggunaan realitas fisik sebagai dasar untuk menjelaskan persoalan metafisik ini disebut sebagai "mengambil pelajaran" (*i`tibār*). Ahli kalam membolehkan i`tibar berdasarkan ayat al-Qur'an "Ambillah kejadian itu untuk menjadi i'tibar" (QS. Al-Hasyr, 13) dan "Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat ibrah bagi orang-orang yang memiliki pandangan atau mata hati" (QS. Ali Imran, 13).

Ilmu kalam menggunakan istilah *istidl*āl *al-shah*ῑ*d ala al-ghaib* (menjelaskan fenemona metafisik berdasarkan realitas fisik). Abid al-Jabiri (1935-2010) menyatakan bahwa operasionalisasi *istidlāl* dalam ilmu kalam ada tiga bentuk. (1) *Istidlāl* berdasarkan adanya kesamaan pengertian atau sesuatu

---

3 Haleem.
4 Nuseibeh, "Epistemology."

yang menunjukkan hal tersebut (*dalālah*). Misalnya, menjelaskan adanya sifat Maha Berkehendak pada Allah dengan mendasarkan pada sifat berkehendak pada diri manusia. (2) *Istidlāl* berdasarkan adanya latar belakang atau alasan yang mengarah pada hal tersebut (*`illah*). Misalnya, menjelaskan bahwa Allah tidak mungkin berbuat zalim pada mahkluk-Nya karena Dia tahu bahwa perilaku zalim adalah perbuatan tidak baik. Penjelasan ini diberikan berdasarkan kondisi pada manusia, bahwa manusia tidak mungkin berbuat zalim ketika tahu bahwa zalim adalah perilaku tidak baik. (3) *Istidlāl* berdasarkan pemahaman bahwa reaitas metafisik mempunyai status ontologis lebih tinggi dibanding realitas fisik.[5] Misalnya, bagaimana sikap paling baik atau sopan dalam shalat, bersedekap atau tidak. Imam al-Syafii (767-820) menyatakan sikap paling baik dalam shalat adalah bersekap karena sedekap adalah sikap yang dianggap paling sopan dihadapan orang yang dihormati. Jika sikap paling sopan dihadapan manusia adalah bersedekap, maka apalagi dihadapan Allah saat shalat.[6]

Shami al-Nashar menyatakan bahwa *istidlāl* adalah metode berpikir yang orisinal dari sarjana muslim sendiri, bukan pengaruh logika Yunani. Kalangan Muktazilah jauh sebelum mengenal logika Yunani lewat proses penterjemahan pada masa khalifah al-Makmun (813-833) telah mengembangkan dan menggunakan metode ini.[7] Meski demikian, tidak semua ahli kalam sepakat dengan metode *istidlāl*. Ahli kalam Sunni ada perbedaan pendapat: sebagian menerima atau menggunakan metode *istidlāl*, sebagian lainnya menolak. Al-Juwaini (1028-1085) dan al-Ghazali (1058-1111) adalah salah satu tokoh dari kalangan Sunni yang tidak sepakat dengan metode *istidlāl*.[8]

B. Metode Ilmu Kalam Perspektif al-Farabi.

Bagian ini menjelaskan dua hal: (1) pandangan al-Farabi tentang beragam metode penalaran, dan (2) metode ilmu kalam perspektif al-Farabi.

1. Metode-Metode Penalaran.

Al-Farabi menyebut ada tiga metode penalaran, yaitu silogisme (*qiyâs*), induksi (*tasaffuh*) dan retorika (*khuṭ*âbîyah).[9] Istilah silogisme

5 M Abed al- Jabiri, *Bunyah Al-`Aql Al-Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991). 143.

6 Abdul Wahab al- Sha`rani, *Al-Mizân Al-Kubrâ* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985).

7 Ali Shami an- Nashar, *Manāhij Al-Baḥṭ ʻinda Mufakkir Al-Islām* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1974). 110.

8 Yahya Hashim Hasan, *Al-Asas Al-Manhajiyah Li Binā' Al-Aqīdah Al-Islāmiyah* (Cairo: Dar al-Kutub, 1986). 103.

9 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty,

sendiri, secara bahasa berasal dari bahasa Yunani *sullogismos* yang berarti mengumpulkan. Dalam bahasa Arab, silogisme biasa diterjemahkan dengan *al-qiyâs* atau *al-qiyâs al-jam`i* yang mengacu pada makna asal, yaitu mengumpulkan. Dalam aturan logika, silogisme digambarkan sebagai suatu bentuk penalaran yang tersusun atas tiga unsur: subjek (*maudlû`*), predikat (*mahmûl*) dan relasi di antara keduanya. Dari sini kemudian ditarik sebuah kesimpulan. Menurut Aristoteles (384-322), seperti ditulis Jabiri (1935-2010), penarikan kesimpulan silogisme harus memenuhi beberapa syarat, (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis, (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, (3) kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar, sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain.[10]

Al-Farabi sendiri menggambarkan silogisme sebagai bentuk penalaran di mana dua proposisi yang disebut premis dirujukkan bersama sedemikian rupa sehingga sebuah konklusi niscaya menyertainya. Kedua proposisi tersebut masing-masing mempunyai unsur yang sama yang disebut term tengah (*al-had al-ausaṭ*). Term tengah ini bisa menjadi subjek bagi premis yang satu dan menjadi predikat bagi premis lainnya, menjadi predikat bagi kedua premis, atau menjadi subjek bagi kedua premis.[11] Karena itu, dikatakan ada tiga model atau figur silogisme sesuai dengan tiga posisi kemunculan term tengah dalam premis-premis suatu silogisme. Al-Farabi menyatakan bahwa silogisme model pertama, yaitu silogisme yang mana term tengah merupakan predikat satu premis dan subjek premis lainnya, adalah silogisme sempurna karena ia dapat dengan sendirinya menghasilkan putusan niscaya tanpa proses lain. Ini berbeda dengan dua model silogisme lainnya yang meski juga menghasilkan putusan niscaya tetapi masih harus didahului proses-proses lain agar didapatkan silogisme sempurna. Proses-proses ini yang dimaksud adalah dengan cara menambahkan satu proposisi atau lebih. Al-Farabi menyebut dua cara untuk membuat silogisme "tidak sempurna" menjadi silogisme sempurna sehingga keputusan yang dihasilkan menduduki posisi niscaya. (1) metode konversi (`*aks*) di mana proposisi tambahan diambil dari apa yang telah ada secara implisit dalam premis-premis asal. (2) metode hipotesis atau *ecthesis* (*iftirâdl*) di mana

1998). 105

10 Jabiri, *Bunyah Al-`Aql Al-Arabî*. 385.

11 Abu Nasr al- Farabi, *Ihṣâ Al-Ulūm*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al-Hilal, 1996). 27.

proposisi tambahan dipasang sebagai hipotesis.[12]

Selanjutnya, berdasarkan kualitas premis yang digunakan, al-Farabi membagi silogisme dalam dua tingkatan. *Pertama*, silogisme demonstratif (*al-qiyâs al-burhânî*). Silogisme demonstratif adalah suatu bentuk penalaran yang tersusun dari premis-premis yang benar, primer dan niscaya. Premis yang benar, primer dan niscaya adalah premis yang didasarkan atas pengetahuan-pengetahuan primer (*al-maqûlât al-*ûlâ) atau premis-premis yang diturunkan melalui silogisme yang valid (sah). Premis primer juga dapat didasarkan pada pengetahuan inderawi dengan syarat-syarat tertentu. Yaitu, bahwa pengetahuan tersebut harus dihasilkan dari objek-objek yang senantiasa konstans ketika diamati, di manapun dan kapanpun, baik pada masa lalu, sekarang atau yang datang, dan tidak ada silogisme lain yang menyimpulkan kebalikannya.[13]

Kedua, silogisme dialektis (*al-qiyâs al-jadâlî*), yaitu bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang bersifat "mendekati keyakinan" (*muqârib li al-yaqîn*), tidak sampai derajat menyakinkan (*al-yaqîn*) seperti dalam penalaran demonstratif. Premis ini, menurut al-Farabi, sama derajatnya dengan opini-opini yang secara umum diterima (*al-mashhûrât*). Opini yang umumnya diterima adalah pernyataan-pernyataan yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau mayoritas sarjana (*`ulamâ'*) atau mayoritas kaum cerdik (*`uqalâ'*). Perbedaan antara premis yang menyakinkan dengan opini yang secara umum diterima adalah bahwa yang disebutkan pertama dihasilkan dari proses pemahaman intelektual dan pengujian rasional, sedang yang disebut kedua biasanya diakui hanya atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa uji rasional. Bagi al-Farabi, apa yang umumnya diterima belum tentu benar.[14]

Pembagian tingkat silogisme al-Farabi di atas mirip dengan aturan dalam logika modern. Dalam logika modern, silogisme juga dibagi dalam dua bentuk: silogisme kategoris dan silogisme hipotetis. Silogisme

12 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 105.
13 Bakar. 106.
14 Bakar. 107.

kategoris adalah bentuk silogisme di mana premis-premisnya didasarkan atas data-data tidak terbantah, mutlak tidak tergantung dari suatu syarat. Sementara itu, silogisme hipotesis adalah bentuk silogisme yang premis-premisnya tidak merupakan penyataan mutlak melainkan tergantung pada sesuatu syarat.[15] Silogisme kategoris dapat disamakan dengan silogisme demonstratif (*burhâni*) sedang silogisme hipotetis dapat disamakan dengan silogisme dialektis (*jadâlî*).

Al-Farabi menyatakan bahwa metode dialektis banyak digunakan oleh para ahli ilmu kalam. Ahli ilmu kalam menggunakan metode dialektis untuk membela ajaran agamanya sendiri dan menjatuhkan argumentasi lawan. Bagi al-Farabi, metode ahli ilmu kalam ini lebih untuk memenangkan perdebatan bukan untuk mencari dan menemukan kebenaran. Karena itu, secara metodologis, al-Farabi menempatkan ilmu kalam di bawah ilmu-ilmu filosofis yang menggunakan metode demonstrative atau burhani.[16]

Beberapa abad berikutnya, Ibn Taimiyah (1263-1328) juga mengkritik metode dialektis yang digunakan ahli ilmu kalam tersebut. Ibn Taimiyah menyatakan bahwa metode dialektis tidak mampu menjangkau dan mengenal Tuhan. Sebab, bentuk tertinggi dari dilektis adalah pemahaman logis dalam pikiran, sementara realitas Tuhan tidak berkaitan dengan aspek apapun. Bagi Ibn Taimiyah, pemahaman tentang Tuhan hanya bisa diperoleh dengan sikap percaya kepada wahyu-Nya dan menghayati ajaran wahyu tersebut secara apa adanya.[17]

Ibn Taimiyah (1263-1328) secara rinci menyatakan kelemahan metode dialektis sebagai berikut. (1) pengetahuan hasil dialektis hanya bersifat dugaan *(ẓannî),* tidak mencapai derajat pasti dan menyakinkan. Pengetahuan dialektis berdasarkan atas universal-universal (*kulliyât*) yang ada dalam pikiran, sementara realitas wujud yang ada bersifat partikuler (*juz'iyât*). Artinya, bagi Ibn Taimiyah, pengetahuan hasil dialektis tidak menyentuh persoalan atau realitas yang sesungguhnya, sehingga hasil yang didapatkan tidak bisa dipastikan, tetapi hanya bersifat dugaan (*zannî)* belaka. (2) Aturan silogisme dalam metode dialektis menimbulkan "lingkaran setan". Pengetahuan silogisme dihasilkan dari kesimpulan

15 Poespoprodjo, *Logika Ilmu Menalar* (Bandung: Remaja Karya, 1989). 154.
16 Achmad Khudori Soleh, *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi Dan Al-Ghazali*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2013).
17 Taqiy al-Din ibn Abd Halim Ibn Taymiyah, *Al-Fatāwā* (Cairo: Dar al-Kutub, 1971). 260.

umum (universal) sedang pengetahuan umum sendiri didasarkan atas pengetahuan-pengetahuan (realitas) yang partikular. (3) Metode silogisme sebenarnya tidak memberikan pengetahuan baru, karena kesimpulan yang diberikan hanya didasarkan atas pengetahuan yang telah ada.

Suhrawardi al-Maqtul (1154-1192), bapak iluminasi juga mengkritik secara umum kelemahan rasio. Menurutnya, ada beberapa kekurangan dalam rasio: (1) rasio tidak bisa menggapai seluruh realitas. (2) rasio kadang juga tidak bisa menjelaskan realitas yang telah ditangkapnya, seperti soal warna. (3) prinsip silogisme yang menyatakan bahwa seluruh atribut harus didefinisikan oleh atribut lain akan menggiring pada proses tanpa akhir, *ad infinitum*, yang itu berarti tidak akan ada absurditas yang bisa diketahui.[18]

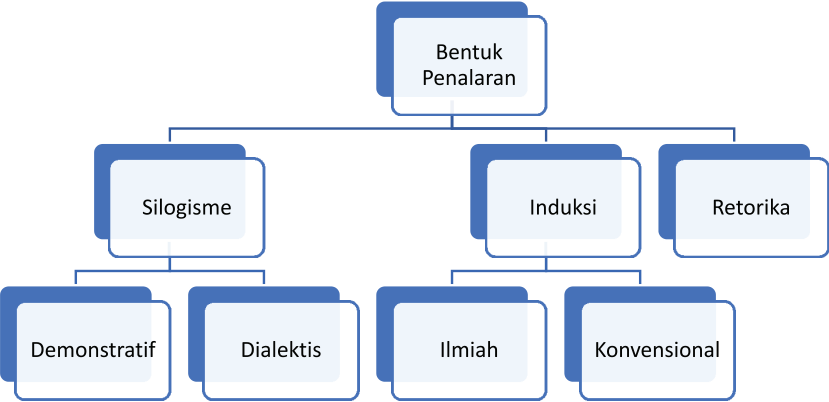
Selanjutnya, metode induksi (*taṣaffuh*) dalam pengertian al-Farabi adalah bentuk pengujian atas setiap contoh khusus yang masuk dalam suatu subjek universal untuk menentukan apakah suatu predikat atau penilaian yang dilakukan tentang hal tersebut berlaku secara universal atau tidak. Al-Farabi membagi penalaran induksi ini dalam dua bentuk, yaitu induksi ilmiah dan induksi konvensional. Induksi konvensional adalah suatu metode berpikir yang berusaha untuk menemukan penilaian universal berdasarkan penilaian-penilaian terhadap kasus tertentu. Induksi ilmiah adalah metode berpikir yang berusaha untuk menemukan universalitas bagi dirinya sendiri, bukan hanya berdasarkan penilaian terhadap kasus-kasus tetapi juga melibatkan intuisi. Karena itu, derajat hasil induksi ilmiah menjadi lebih kuat dibanding induksi konvensional.[19]

Adapun retorika (*al-khutâbî*) adalah bentuk penalaran yang berdasarkan atas premis-premis yang kualitasnya hanya bersifat percaya semata (*sukûn al-nafs*). Derajat premis yang bersifat percaya semata ini setara dengan opini yang diterima (*al-maqbûlât*) dan berada di bawah opini yang umumnya diterima (*al-mashhûrât*) karena premis ini belum diakui oleh mayoritas masyarakat. Lebih dari itu, premis percaya semata bahkan hanya diterima oleh seorang individu atau paling banter oleh sekelompok kecil orang, tanpa penyelidikan secara ilmiah apakah yang diterima tersebut benar atau justru sebaliknya.[20]

18 Mehdi Aminrazevi, "Pendekatan Rasional Sahrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan," *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam* 7 (1992): 59–79.
19 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 78.
20 Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld, 2002). 60.

Selain tiga bentuk penalaran di atas, al-Farabi juga menyebut tentang puitik (*al-shi`r*). Puitik diartikan sebagai bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis berupa proposisi-proposisi yang dikhayalkan atau diimajinasikan.. Maksudnya, makna-makna yang berkaitan dengan kata-kata yang digunakan dalam proposisi tersebut hanya merupakan tiruan-tiruan dari hal-hal yang ditunjukkan oleh kata-katanya. Meski demikian, bagi al-Farabi, puitik tidak memenuhi syarat yang dibutuhkan bagi sebuah proses penalaran logis.[21]

Ketiga bentuk penalaran di atas, yaitu silogisme, induksi dan retorika, dalam penilaian al-Farabi, berbeda tingkat validitasnya sesuai dengan tingkat kualitas premis yang digunakan. Bentuk penalaran yang paling valid dan unggul adalah silogisme demonstratif karena premis yang digunakan adalah sesuatu yang menyakinkan, yaitu pengetahuan primer. Pengetahuan primer ini sendiri menempati rangking tertinggi dalam hierarkhi premis silogisme. Di bawahnya adalah silogisme dialektis, karena premis-premis yang digunakan hanya bertarap mendekati keyakinan, bukan yang menyakinkan seperti silogisme demonstratif. Premis silogisme dialektis yang berupa opini-opini yang secara umum diterima (*al-mashhûrât*) biasanya diakui atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain tanpa uji rasional. Meski demikian, silogisme dialektis masih lebih unggul dibanding penaralan induksi atau retorik.[22]

Bagan 5
Bentuk-Bentuk Penalaran Menurut al-Farabi

21 Fakhry. 61.
22 Fakhry.

2. Metode Ilmu Kalam.

Al-Farabi menyatakan bahwa ahli ilmu kalam menggunakan beberapa metode untuk menunjukkan ajaran agama. *Pertama*, menunjukkan ajaran dan keyakinan agama dengan cara menyajikan ayat-ayat suci agama seperti apa adanya sesuai dengan kata-kata yang disampaikan oleh Rasulullah. Kelompok pertama ini menyatakan bahwa kebenaran agama telah disampaikan secara tekstual dalam kitab suci. Tidak ada penalaran dan penafsiran. Redaksi atau lafat kitab suci adalah justru keunggulannya yang tidak tertandingi. Karena itu, agama harus ditunjukkan dengan cara menyampaikan teks kitab suci sebagaimana adanya. Al-Farabi menulis sebagai berikut.

وقوم منهم اخرون يرون ان ينصروا أولا جميع ما صرح به واضع الملة بالالفاظ التى بها عبر عنها

"Sebagian ahli kalam menyatakan bahwa mereka harus membela agama dengan cara menyajikan segala sesuatu yang telah dengan jelas disampaikan oleh pendiri agama (Rasulullah), persis seperti kata-kata yang digunakan untuk menerangkannya".[23]

Kelompok pertama ini seperti sikap sebagian masyarakat yang dikenal sebagai kaum fundamentalis. Mereka berpegang pada dasar-dasar pokok agama dan memahami ajaran agama secara tekstual, seperti apa yang ditunjukkan oleh redaksi teks. Sikap dan perilakunya juga ingin meniru sikap dan perilaku orang-orang yang ada pada awal munculnya agama, yaitu masa sahabat. Dalam aspek pemikiran, mereka tidak mau dan bahkan melarang menafsirkan teks-teks agama dengan rasio karena bagi mereka hal itu tidak dicontohkan oleh para sahabat. Lebih dari itu, mereka menilai bahwa menafsirkan agama dengan rasio adalah bid'ah dan kesesatan.[24]

Kedua, menyajikan ajaran dari ayat-ayat suci agama kemudian menyatakan bahwa apapun yang diajarkan oleh agama adalah benar karena disampaikan oleh orang yang tidak pernah bohong dan tidak mungkin salah. Berdasarkan hal tersebut, bukti-bukti empiric dari sains, dalil-dalil filosofis rasional, kebenaran-kebenaran yang secara umum diterima (*mashhūrāt*) maupun yang lainnya tidak dapat diperhadapkan dengan kebenaran agama.

23 Farabi, *Ihṣâ Al-Ulūm*.

24 Achmad Khudori Soleh, "Tipologi Pemikiran Islam Kontemporer," in *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Achmad Khudori Soleh (Yogyakarta: Jendela, 2003), xv–xxvi.

Maksudnya, kebenaran agama tidak dapat diperhadapkan dengan kebenaran di luar agama, karena kebenaran agama adalah mutlak sedang kebenaran selain agama adalah relative. Al-Farabi menulis sebagai berikut.

فان لم يكن ان تحمل لفظة الملة على ما يوافق احد هذه ولا ان يحمل شيء من هذه على ما يوافق الملة ولم يكن ان يطرح ولا ان يزيف شيء من المحسوسات ولا من المشهورين ولا من المعقولات التى تضاد شياء منها راوا حينءذ ان ينصروا ذلك الشيء بان يقال إنه حق لأنه اخبر به من لا يجوز ان يكون قد كذب ولا غلط

"Jika tidak mungkin untuk memahami makna teks-teks agama selaras dengan kebenaran di luar agama, atau tidak mungkin memaknai kebenaran di luar agama sesuai dengan kebenaran agama, juga tidak mungkin menolak kebenaran bukti-bukti empiric sains, kebenaran-kebenaran yang diterima secara umum atau bukti-bukti logis, maka agama harus dibela dengan menyatakan bahwa ajaran agama pasti benar karena disampaikan oleh orang yang tidak berbohong dan tidak mungkin salah".[25]

Metode kedua ini mirip dengan perilaku sebagian masyarakat Islam yang biasa memahami dan menerima agama sebagai doktrin. Mereka menyatakan bahwa kebenaran agama adalah mutlak berbeda dengan kebenaran selain agama. Jika ada pernyataan atau bukti ilmiah yang tidak sejalan dengan agama, maka dia harus ditundukkan untuk mengikuti agama. Jargon yang sering disampaikan adalah bahwa akal harus mengikuti agama bukan agama mengikuti akal, atau budaya yang harus mengikuti kitab suci bukan kitab suci yang mengikuti budaya. Di Eropa, sikap seperti ini dapat dilihat pada kasus Nicolaus Copernicus (1473-1543) dan Galileo Galilei (1564-1642). Teori *heliocentric* dari Copernicus dan Galilei dilarang untuk diajarkan atau disebarkan dan dinilai sesat dan membahayakan karena bertentangan dengan ajaran Gereja. Gereja Katolik saat itu mengajarkan teori *geocentric*, yaitu bahwa pusat tata surya adalah bumi, bukan matahari (*heliocentric*).[26]

Ketiga, menyajikan keyakinan agama dengan cara memberi rasionalisasi atas ajaran-ajarannya, baik dengan dalil-dalil logis (*ma`qūlāt*), bukti-bukti

25 Farabi, *Ihṣâ Al-Ulūm*.
26 https://en.wikipedia.org/wiki/Heliocentrism

empiric (*mahsūsāt*) atau kebenaran-kebenaran yang sudah diterima secara umum (*mashhūrāt*). Ajaran agama disampaikan secara rasional, didukung dengan hasil-hasil temuan sains atau pernyataan-pernyataan yang sudah umum diterima. Al-Farabi menulis sebagai berikut,

> "Mereka kemudian mencari sesuatu yang dirasa layak, umum diterima dan masuk akal. Jika para ahli ilmu kalam menemukan salah satu dari hal-hal tersebut, atau sesuatu yang dapat mendukung kebenaran ajaran agama, mereka akan menggunakan hal tersebut untuk menjelaskan dan membela agama".[27]

Jika ajaran agama atau teks suci keagamaan tidak selaras dengan dalil-dalil logis, bukti-bukti sains atau kebenaran lain yang secara umum diterima, maka ahli ilmu kalam akan melakukan dua hal, baik terhadap teks suci agama maupun kebenaran lain di luar agama. Untuk teks suci agama, ahli ilmu kalam akan melakukan interpretasi atas ayat-ayat yang dimaksud, meski dengan interpretasi yang jauh, sehingga ayat-ayat tersebut selaras dengan kebenaran yang ada. Para ahli ilmu kalam akan menafsirkan ayat-ayat suci dengan tafsiran yang sedemikian rupa sehingga ayat-ayat suci tidak bertentangan dengan kebenaran sains, kebenaran filsafat atau kebenaran yang lain.

Sementara itu, untuk kebenaran-kebenaran lain di luar agama yang tidak selaras dengan makna tekstualitas ayat suci, ahli ilmu kalam akan melakukan dua hal. (1) membuat argumentasi-argumentasi yang mengatasi atau mengalahkan sesuatu yang berseberangan dengan ayat-ayat yang dimaksud sehingga sesuatu tersebut tunduk kepada kebenaran ayat-ayat suci. (2) Mengambil sebagian pernyataan lain yang mendukung kebenaran ayat suci dan menolak pernyataan lain yang bertentangan. Tindakan ini dilakukan jika pernyataan yang di luar sangat bervariasi, ada yang mendukung dan ada yang menolak kebenaran ayat suci. Ahli ilmu kalam akan mengambil pernyataan yang mendukung ayat-ayat suci meski pernyataan tersebut minoritas atau lemah, dan menolak pernyataan yang bertentangan dengan ayat-ayat suci meski pernyataan tersebut mayoritas atau kuat.[28]

Metode ketiga ini, menyajikan dan menguatkan ajaran agama dengan bukti-bukti sains, mirip dengan sikap sebagian saintis muslim kontemporer

27 Farabi, *Ihṣâ Al-Ulūm*.
28 Farabi. 90.

yang berusaha mencari bukti-bukti sains untuk menguatkan kebenaran agama. Di Timur Tengah, usaha seperti ini dikenal dengan teori *i`jaz.* Teori I'jaz adalah upaya untuk menunjukkan keunggulan al-Qur'an dengan cara mencari hasil-hasil sains yang selaras dengan ayat-ayat al-Qur'an. Dengan bukti-bukti tersebut, ayat al-Qur'an berarti selaras dengan sains, bahkan mendahului temuan sains.[29]

Peneliti sendiri menyebut metode di atas dengan istilah saintisasi ayat. Yaitu, menguatkan ayat atau hadits dengan bukti-bukti sains. Metode ini sebagai salah satu bentuk integrasi agama dan sains, selain ayatisasi sains dan quantum. Ayatisasi sains adalah bentuk integrasi agama dan sains dimana ayat-ayat suci digunakan untuk menguatkan penemuan-penemuan hasil sains, sehingga tampak keselarasan antara agama dan sains. Sementara itu, quantum adalah gerakan saling mendekat antara agama dan sains secara bersamaan sekaligus sehingga integrasi terjadi karena adanya kemauan dan kebutuhan dari agama dan sains.[30]

Keempat, membela agama dengan cara mencari dan menganalisis sesuatu yang tidak masuk akal, sesuatu yang mustahil atau ajaran-ajaran keji pada agama lain. Jika penganut agama lain tersebut menghujat agama Islam, para ahli ilmu kalam akan menyerang balik mereka dengan menunjukkan keanehan atau kekejian dalam agama mereka. Dengan begitu mereka tidak akan berani menghujat Islam.

وقوم من هؤلاء راوا ان ينصروا امثال هذه الأشياء يعنى التى يخيل فيها أنها شنعة بأن يتتبعوا ساءر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنعة التى فيها. فاذا أراد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما فى ملة هؤلاء تلقاه هؤلاء بما فى ملة أولئك من الأشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم

"Sebagian ahli kalam berpendapat bahwa membela agama dari hujatan pihak lain adalah dengan cara mencari dan meneliti keburukan-keburukan yang ada pada agama lain. Jika di antara pengikut agama lain tersebut ada yang menghujat Islam, para ahli kalam akan menyerang balik dengan menunjukkan keburukan-keburukan yang ada pada agama mereka. Dengan cara demikian para

29 Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011).

30 Achmad Khudori Soleh, *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2020).

ahli kalam merasa telah membela Islam”.[31]

Perilaku kelompok keempat ini, mempertahankan diri dengan cara menyerang pribadi lawan, dalam teori kemunikasi disebut dengan istilah *argumentum ad hominem*. Yaitu, upaya untuk mempertahankan diri dengan cara menyerang dan mencari kesalahan pihak lawan. Para teolog beranggapan bahwa betatapun keyakinan agama harus dibela dengan segala cara. Salah satunya adalah dengan meneliti “kesalahan-kesalahan” dan hal-hal yang aneh atau mustahil pada agama lain, sehingga jika penganut agama lain menyerang Islam, para ahli ilmu kalam akan menghadapinya dengan menunjukkan “kesalahan-kesalahan” dan kajanggalan-kejanggalan agama lain tersebut. Dengan demikian, para teolog berpikir bahwa mereka telah melindungi agamanya dari gangguan orang lain.[32]

Kelima, menyajikan dan membela keyakinan agama dengan cara menyerang balik dengan segala cara pada kelompok-kelompok yang menghujat Islam. Mereka menyerang siapapun yang menghujat Islam, meskipun dengan cara-cara yang tidak etis, seperti melakukan kebohongan, pemutar-balikan atau melontarkan tuduhan palsu.

واخرون لما كانت ملتهم عند انفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها، راوا ان ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها أن يدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق ولم يبالوا بأن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابر.

“Sebagian ahli kalam, karena keyakinan dalam diri bahwa hanya Islam agama yang benar tanpa ada keraguan sedikitpun, mereka berpendapat bahwa cara untuk membela agama, berbuat baik pada agama dan menghilangkan kesamarannya adalah dengan menyerang balik siapapun yang menghujat Islam. Mereka tidak peduli cara yang digunakan, meskipun dengan kebohongan, pemutar-balikan, maupun tuduhan palsu”.[33]

Bagi mereka, orang yang menghujat Islam adalah salah satu dari dua kemungkinan, yaitu musuh Islam atau orang bodoh. Untuk menghadapi musuh agama, bagi kelompok ini, tidak ada larangan untuk menggunakan segala cara baik dengan kebohongan ataupun pemutar-balikan. Mereka menyamakan hal ini dengan jihad yang dapat menggunakan segala cara

31 Farabi, *Ihṣâ Al-Ulūm*.
32 Soleh, *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi Dan Al-Ghazali*. 120.
33 Farabi, *Ihṣâ Al-Ulūm*.

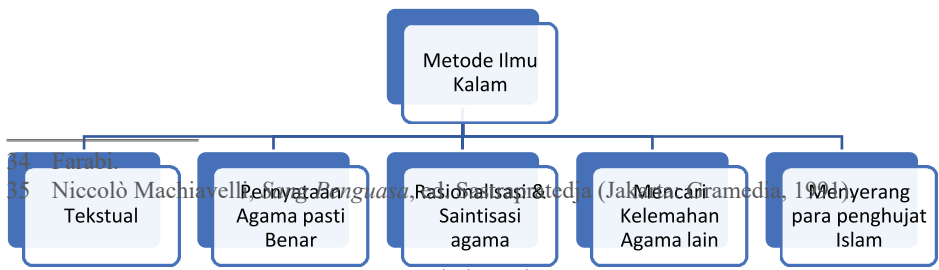
untuk memenangkan pertempuran. Sementara itu, untuk menghadapi orang bodoh atau orang-orang yang mempunyai kelemahan penalaran, diperbolehkan juga melakukan kebohongan demi kebaikan mereka sendiri. Al-Farabi menulis sebagai berikut:

لأنهم راوا أن من يخالف ملتهم احد رجلين : (١) اما عدو. والكذب والمغالطة جاءز أن يستعمل في دفعه وفي غلبته كما يكون ذلك في الجهاد والحرب . (٢) اما ليس بعدو. ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتميزه. وجاءز ان يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان

Mereka menyatakan bahwa siapapun yang menghujat Islam tidak lepas dari dua kemungkinan: (1) Musuh Islam. Untuk mengadapi musuh, dibolehkan melakukan kebohongan atau pemutar-balikan sebagaimana yang dilakukan untuk mengalahkan musuh dalam jihad dan peperangan. (2) Bukan musuh, tetapi orang bodoh yang nalarnya tidak mampu memahami keunggulan Islam. Untuk menghadapi orang seperti ini diperbolehkan juga dengan kebohongan atau pemutar-balikan seperti yang dilakukan untuk perempuan dan anak-anak".[34]

Metode kelompok kelima ini tampak mirip dengan ajaran Niccolò Machiavelli (1469-1527). Machiavelli adalah seorang pemikir asal Italia yang mengajarkan pemisahan antara politik dan etika. Etika berbicara tentang baik dan tidak baik, pantas dan tidak pantas: berbicara tentang kepatutan. Ketika politik dipisahkan dari etika, maka tidak lagi batas kesopanan dan kepatutan dalam kekuasaan. Bagi Machiavelli, apapun bisa dilakukan untuk kekuasaan dan mempertahankan kekuasaan, meski dengan menebar ketakutan, pemaksaan ataupun tindak kekejian. Machiavelli bahkan menyatakan bahwa pemaksaan adalah cara paling afektif untuk mempertahankan kekuasaan.[35]

Bagan 6
Metode-Metode Ilmu Kalam Menurut al-Farabi

34 Farabi.
35 Niccolò Machiavelli, *Sang Penguasa*, ed. Sastrapratedja (Jakarta: Gramedia, 1991).

C. Metode Ilmu Kalam Perspektif al-Ghazali.

Bagian ini mendiskusikan dua hal, yaitu kritik al-Ghazali terhadap metode ilmu kalam, dan metode ilmu kalam perspektif al-Ghazali.

1. Kritik al-Ghazali Terhadap Ilmu Kalam.

Fazlur Rahman (1919-1988) menyatakan bahwa sejak lama sebelum al-Ghazali, bahkan sejak masa al-Farabi sebagai dijelaskan di atas, ilmu kalam telah terpola dalam bentuknya yang dialektik. Setiap karya ilmu kalam penuh dengan persoalan-persoalan keyakinan dari pihak lain yang dianggap bid`ah atau sesat. Penulis buku kemudian menanggapi persoalan-persoalan tersebut secara rasional dan mematahkan argumentasinya. Semakin rinci persoalannya semakin banyak jawaban dan tanggapan yang dimuat di dalamnya.[36]

Al-Ghazali tidak mengingkari metode dialektis yang telah menjadi pola pada ilmu kalam tersebut. Al-Ghazali sendiri bahkan menggunakan metode dialektik seperti itu ketika menyerang kaum filosof dan kaum batiniyah (kelompok sufi dari kaum Syiah). Meski demikian, al-Ghazali melihat ada sisi lemah pada metode ilmu kalam, sehingga memberikan kritik keras. Al-Ghazali mengkritik metode ilmu kalam tersebut dari dua sisi: (1) mengkritik metode ilmu kalam dalam kapasitasnya sebagai ahli kalam (*mutakallim*); (2) mengkritik metode ilmu kalam dalam posisinya sebagai seorang sufis yang mengutamakan pengalaman spiritual.[37]

Sebagai seorang ahli kalam (*mutakallim*) al-Ghazali mengakui perspektif religius dan intelektual ilmu kalam. Menurutnya, ilmu kalam berakar dari al-Qur'an. Al-Ghazali melukiskan ilmu kalam sebagai salah satu dari tiga ilmu inti dalam al-Qur`an. Al-Ghazali menyebut ada tiga ilmu inti dalam al-al-Qur'an. (1) Ilmu fiqh yang mengatur tata cara beribadah kepada Allah dan muamalah kepada sesame manusia. (2) ilmu sejarah yang mengkisahkan para nabi, para pengingkar Tuhan dan musuh-musuh-Nya. (3) Ilmu tentang "argumentasi Tuhan terhadap orang kafir dan perselisihan-Nya dengan mereka". Jenis ilmu yang disebutkan terakhir inilah yang kemudian disebut sebagai ilmu kalam.[38]

---

36 Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1979). 85.

37 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 210.

38 Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008).

Meski demikian, al-Ghazali menilai bahwa metode ilmu kalam mengandung beberapa kelemahan. Setidaknya ada tiga hal yang menjadi catatan al-Ghazali terhadap metode ilmu kalam. *Pertama*, bahwa metode ilmu kalam lebih mendasarkan diri pada keimanan dan rasionalitas yang tercemari silogisme palsu. Premis-premis dalam metode ilmu kalam diterima terutama atas dasar iman, bukan atas dasar keniscayaan rasional. Osman Bakar (l. 1946) menyatakan bahwa untuk memperbaiki kelemahan ini, al-Ghazali menulis beberapa karya tentang logika Aristoteles (384-322 SM) dalam cara yang belum pernah dilakukan sebelumnya oleh para ahli kalam maupun ahli fiqh.[39]

Menurut al-Ghazali, pengetahuan yang hanya berdasarkan atas iman berada di bawah pengetahuan ilmiah atau filsafat yang berdasarkan atas demonstrasi apodeiktik (*al-burhân*) dan lebih rendah lagi dibanding dengan pengalaman mistik (*dhauq*). Al-Ghazali menyebut iman sebagai derajat cahaya dan silogisme palsu sebagai hijab kegelapan. Dia mengidentifikasi para ahli kalam dengan kelompok terbaik di antara mereka yang terhijab oleh campuran cahaya dan kegelapan.[40]

Kritik al-Ghazali bahwa premis ilmu kalam lebih berdasarkan pada keyakinan bukan pada keniscayaan rasional tersebut seperti mengulang kritik al-Farabi sebelumnya. Al-Farabi menyatakan bahwa ilmu-ilmu keagamaan, yaitu ilmu kalam dan fiqh, lebih berdasarkan pada premis-premis yang diterima berdasarkan keyakinan bukan keniscayaan rasional. Bagi al-Farabi, premis yang diterima berdasarkan keyakinan kalah valid dibanding premis-premis yang diterima berdasarkan keniscayaan rasional. Karena itu, al-Farabi menempatkan ilmu-ilmu keagamaan berada di bawah ilmu-ilmu filosofis.

Kedua, tidak adanya sikap kritis terhadap premis-premis yang dipergunakan. Al-Ghazali tidak menolak peminjaman premis-premis dari para penentang ilmu kalam, tetapi dia menentang tidak adanya sikap kritis dalam pengambilan premis-premis tersebut. Sebagai contoh adalah premis yang digunakan ahli kalam untuk mendemonstrasikan kepercayaan mendasar dari agama, yaitu tentang penciptaan alam oleh Tuhan. Al-Ghazali menyatakan bahwa premis yang digunakan dalam logika ilmu kalam bukan

39 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 210.

40 Abu Hamid al- Ghazali, "Mishkat Al-Anwār," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 268–92.

merupakan premis primer yang terbukti kebenarannya dengan dirinya sendiri. Dalam konteks ini al-Ghazali mengkritik Abu Bakar al-Baqilani (950-1013) salah seorang tokoh Asy'ariyah. Al-Ghazali menilai bahwa al-Baqilani telah memasukkan premis-premis dan bukti-bukti yang tidak valid ke dalam metode penalaran ilmu kalam.[41]

Ketiga, tidak adanya penggunaan akal secara maksimal dalam upaya pengembangan metode ilmu kalam. Al-Ghazali mengkritik para ahli kalam semasanya yang tidak berusaha lebih jauh untuk mengembangkan konsep dan metode ilmu kalam. Para ahli kalam semasa al-Ghazali tidak hanya tidak mengembangkan metode penalaran ilmu kalam tetapi malah terpaku pada otoritas para pendahulunya khususnya Abu Hasan al-Asy`ari (874-936) dan Abu Bakar al-Baqilani (950-1013). Mereka bahkan dengan mudah menyerang dan menuduh kafir terhadap siapapun yang tidak sependapat dengan dua tokoh kalam tersebut.

Al-Ghazali termasuk salah satu korban dari sikap-sikap tersebut. Al-Ghazali dituduh kafir oleh pengikut al-Asy'ari karena tidak sependapat dengan ajaran al-Asy'ari dalam persoalan dzat dan sifat Allah. Al-Asy'ari mengajarkan bahwa dzat Allah bereda dengan sifat-sifat-Nya, dan keduanya sama-sama *qadim* (tidak berpemulaan). Sementara itu, al-Ghazali berpendapat bahwa sifat Allah berada dalam dzat-Nya sehingga sifat-sifat Allah tidak dipisahkan dari dzat Allah. Al-Ghazali kemudian kitab *Fasl al-Tafriqah* untuk menanggapi tuduhan pengikut Asy'ari tersebut.[42] Peneliti telah menterjemahkan kitab ini ke dalam bahasa Indonesia bersama dengan dua karya lain al-Ghazali, yaitu *al-Munqidh min al-Ḍalāl* dan *Kimyā al-Sa'ādah* dan diterbitkan oleh UIN Maliki Press.[43]

Adapun dari sisi seorang sufi, al-Ghazali mengkritik keterbatasan pada metode ilmu kalam. Menurut al-Ghazali, ilmu kalam hanya mendiskusikan objek-objek aksiden bukan yang substantive, memahami objek tidak secara langsung tetapi melalui perantara teks atau logika. Bagi al-Ghazali, metode dialektis ilmu kalam mungkin dapat memenuhi kebutuhan pengetahuan

41 Abu Hamid al- Ghazali, *Tauhidullah* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999). 178.

42 Abu Hamid al- Ghazali, "Faṣl Al-Tafriqah," in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 236–55.

43 Achmad Khudori Soleh, *Toleransi, Kebenaran Dan Kebahagiaan Menurut Al-Ghazali (Tolerance, Truth and Happiness According to Al-Ghazali)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2022), http://repository.uin-malang.ac.id/12464/.

sebagai kalangan tetapi tidak memuaskan al-Ghazali dan orang-orang yang mencari hakekat sesuatu secara langsung seperti dirinya.[44] Dalam sejarah, al-Ghazali kemudian memilih sufism sebagai metode mencapai kebenaran.

2. Metode Ilmu Kalam.

Sebagai seorang ahli kalam dan sufi, al-Ghazali merumuskan tiga tahap metode dalam ilmu kalam. *Pertama*, metode doktrin. Yang dimaksud metode doktrin adalah metode pengajaran materi ilmu kalam secara sistemik, sedikit demi sedikit secara gradual. Metode ini dimulai dengan menghafal istilah-istilah dalam materi ilmu kalam, memahami pengertian-pengertian yang ada dalam istilah-istilah yang dihafal, kemudian menyakini kebenarannya dalam hati. Al-Ghazali menyatakan bahwa metode ini meliputi menghafal materi ilmu kalam, memahami, menyimpulkan dalam hati, menyakininya dan membenarkan.[45]

Metode doktrin lebih berupa tindakan menghafal, memahami dan menyakini materi-materi ilmu kalam tanpa dasar argument, apapun argumentasinya. Al-Ghazali menyatakan bahwa tujuan metode ini adalah untuk menanamkan keyakinan pada setiap orang tanpa terkecuali, mulai anak-anak sampai orang dewasa. Jika sudah menjalani ini maka seseorang telah dianggap mukmin, dan jika meninggal dia terlepas dari siksa kekal di neraka. Al-Ghazali mentoleransi "iman taqlid", iman tanpa dasar argument, sebagai iman minimalis bagi kalangan awam dan anak-anak.[46]

Materi ilmu kalam yang diberikan pada tahap pertama sangat sederhana. Yaitu, kandungan dua kalimat syahadat yang terdiri atas tiga pokok keimanan: (1) Allah dan sifat-sifat-Nya, (2) kerasulan Muhammad dan (3) hari akhir atau hari pembalasan. Al-Ghazali menjelaskan materi ilmu kalam tahap ini dalam *Qawā'id al-Aqā'id.* Karya yang dianggap sebagai induk ilmu kalam al-Ghazali ini berisi empat pasal. *Pasal pertama*, penjelasan tentang makna dua kalimat syahadat "Tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah". Penjelasan ini mencakup uraian tentang tiga hal. Yaitu, (1) sifat-sifat Allah, baik sifat *tanzih* (menunjuk pada sifat kemahasucian Allah) maupun sifat *af'al* (menunjuk pada sifat kreatif Allah). (2) penjelasan tentang status Nabi Muhammad

44 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl," in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537–85.

45 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. 160

46 Abu Hamid al- Ghazali, *Al-Arba'in Fi Uṣūl Al-Dĩn* (Mesir: Masktabah al-Jundi, n.d.). 31.

sebagai utusan Allah, sifat-sifatnya dan perilakunya. (3) penjelasan tentang hari akhir yang meliputi pertanyaan malaikat di dalam kubur, siksa kubur, *mizān* (penimbangan amal), *hisab* (perhiungan amal), *ṣirāṭ* (titian di atas neraka), *hauḍ* (telaga tempat orag mukmin minum sebelum masuk surga), syafaat untuk orang-orang tertentu, surga dan neraka.

Pasal kedua, penjelasan tentang metode dalam pembimbingan akidah dan tingkat-tingkat keyakinan. Al-Ghazali menyatakan bahwa tingkatan keyakinan ada tiga, yaitu keyakinan awam, keyakinan ahli kalam, dan keyakinan *siddiq* (orang yang menyakini Allah karena kadekatan hatinya kepada Allah). Adapun tentang metode dalam pembimbingan akidah terdiri atas tiga hal. Yaitu, metode doktrin, metode penguatan dan metode penghayatan.

Pasal ketiga, penjelasan tentang dalil-dalil rasional dan tekstual atas materi ilmu kalam yang telah dijelaskan pada pasal pertama. *Pasal keempat*, penjelasan tentang tiga persoalan penting. Yaitu, (1) pengertian iman dan islam, baik dalam makna bahasa maupun makna istilah. (2) tentang iman yang bisa bertambah dan berkurang. (3) tentang masalah pernyataan iman dengan suatu pengecualian.

Di Indonesia, metode doktrin ini seperti system pembelajaran yang diberikan di tingkat dasar, khususnya Madrasah Ibtidaiyah. Para siswa diberikan materi tentang sifat-sifat Allah, sifat-sifat Rasul, nama-nama Malaikat dan seterusnya. Mereka menghafal materi tersebut dalam bait-bait syair atau sejenisnya meski tanpa tahu maknanya. Yang dipentingkan adalah mereka hafal dan menyakininya.

Kedua, metode pengajaran dan ibadah. Yang dimaksud metode pengajaran dan ibadah adalah memahami materi ilmu kalam dengan mempelajari ayat-ayat al-Qur'an dan tafsirnya, hadits-hadits dan pengertiannya, melaksanakan ibadah denga intensif, banyak membaca al-Qur'an dan bergaul dengan orang-orang shalih. Al-Ghazali menyatakan bahwa dengan memahami materi ilmu kalam dari al-Qur'an dan hadits, juga melakukan ibadah dengan intensif, seseorang akan memperoleh efek psikologis yang kuat sehingga keyakinan agamanya menjadi mantap.[47]

47 Abu Hamid al- Ghazali, "Iljām Al-Awām an Ilm Al-Kalām," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 300–333.

Metode kedua tersebut diperuntukkan bagi masyarakat awam yang telah puas dengan materi ilmu kalam tanpa argument tetapi keyakinannya belum mantap. Bagi al-Ghazali, orang-orang seperti ini perlu ditunjukkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadits Nabi sehingga keyakinannya menjadi kuat. Meski demikian, orang-orang awam ini tidak boleh diberi argument dialektis dari ahli ilmu kalam. Bagi al-Ghazali, argument dialektis tidak akan menguatkan iman orang awam melainkan justru menimbulkan keraguan. Al-Ghazali telah menghimpun ayat-ayat al-Qur'an untuk menguatkan keyakinan orang-orang awam dalam karyanya yang berjudul *Jawāhir al-Qur'an*.[48]

Metode kedua ini tampak seperti yang dilakukan dalam pengajian-pengajian di masyarakat, baik laki-laki atau perempuan. Para jamaah pengajian yang umumnya berusia dewasa dan sepuh diberikan materi tentang ayat-ayat al-Qur'an atau hadits yang berisi dorongan untuk beribadah, *fadail amal*. Tujuannya adalah untuk menguatkan keyakinan dan semangat beribadah mendekatkan diri kepada Allah.

Ketiga, metode dialektis. Yang dimaksud metode dilektis adalah metode perdebatan (*mujadalah*) sebagaimana yang digunakan oleh para ahli ilmu kalam. Metode ini digunakan untuk menghadapi para ahli bid'ah yang biasa menyerang orang-orang yang beriman agar menjadi ragu imannya atau keluar dari dari akidah yang benar, dengan menggunakan argument rasional. Metode ini tidak diberikan kepada masyarakat secara umum dan masal sebagaimana metode doktrin, melainkan hanya pada orang-orang yang membutuhkan penguatan keyakinan karena ada keraguan, atau untuk menghadapi serangan kaum bid'ah.

Zurkani Jahya menyatakan bahwa metode perdebatan dengan argument rasional dari al-Ghazali tersebut ada dua bentuk. (1) dialektika offensive yang bersifat menyerang pemikiran lawan dengan mematahkan argumen rasional mereka yang dikhawatirkan dapat merusak keimanan masyarakat. (2) dialektika defensive yang bersifat bertahan. Yaitu, menguatkan dan mempertahankan materi ilmu kalam yang dipegangi dengan bukti-bukti atau argument rasional.[49]

48 Abu Hamid al- Ghazali, *Jawāhir Al-Qur'an*, ed. M Rashid Rida al- Qabbani (Beirut: Dar al-Ihya, 1990).

49 Zurkani Yahya, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). 109.

Di banyak pesantren di Indonesia, materi dan metode ilmu kalam model ketiga ini dikaji oleh santri tingkat lanjut, kelas khusus. Para santri belajar ilmu logika (*manṭiq*), ajaran-ajaran pokok ilmu kalam Ahli Sunnah, dan perdebatan ilmu kalam antar madzhab ilmu kalam. Para santri biasanya mengkaji kelemahan argument ilmu kalam mazhab lain seperti Muktazilah, Khawarij, Syiah dan yang lain. Pada waktu yang sama, mereka mengkaji keunggulan dalil-dalil logis madzhab Sunni atau Asy'ari, sehingga mereka menjadi mantap untuk mengikuti madzhab Ahli Sunnah.

Keempat, metode *suluk.* Yang dimaksud metode suluk adalah melakukan amal secara intensif, mentaqwakan pribadi, mempertahankan diri dari dorongan nafsu, mengintensifkan *riyādah* dan *mujāhadah*. Untuk melakukan metode suluk ini, al-Ghazali telah menyiapkan beberapa literatur yang harus dibaca dan diikuti oleh salik (orang yang melakukan suluk). Literatur yang dimaksud berisi bimbingan dan penjelasan tentang makrifah yang akan diraih. (1) beberapa bagian dalam kitab *Ihya*, khususnya tentang sabar, tawakkal, mahabbah (cinta) dan tauhid. (2) Kitab *al-Maqṣād al-Asnā*, berisi uraian tentang Asma-Asma Allah. (3) *al-Maḍinūn*, berisi uraian tentang rahasia-rahasia dalam perjalanan spiritual. Untuk membaca dan memahami kitab terakhir ini, al-Ghazali menetapkan tiga syarat. (a) telah mandiri dalam ilmu-ilmu zahir, bahkan bisa menjadi panutan. (b) telah bebas dari penyakit hati apapun dan lepas dari keterikatan duniawi. (c) mempunyai kecerdasan di atas rata-rata.[50]

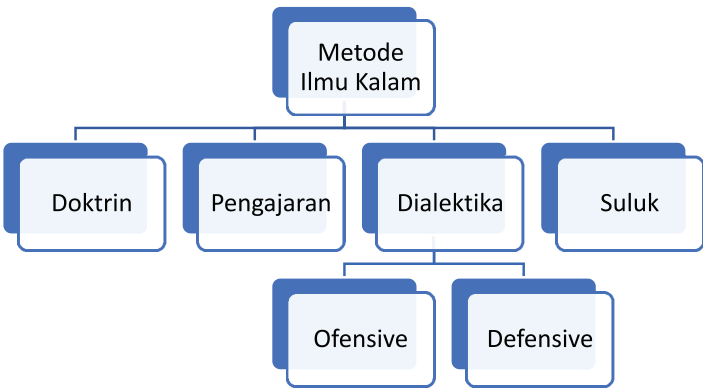
Hasil dari metode suluk adalah makrifah. Yaitu, pemahaman tentang kebenaran materi ilmu kalam berdasarkan penghayatan dan pengetahuan langsung yang diberikan Allah. Karena itu, iman yang dihasilkan disebut "iman al-arifin" (iman orang-orang yang memperoleh makrifah dari Allah). Iman hasil metode ini oleh al-Ghazali dinilai lebih tinggi dibanding "iman al-mutakalimin" (iman para ahli ilmu kalam) yang diperoleh lewat metode dialektika.[51]

Metode ini tidak diberikan kepada masyarakat secara masal. Al-Ghazali menyatakan bahwa metode suluk hanya diberikan pada orang yang berkeinginan untuk menghayati kebenaran akidah sebagai peningkatan kualitas iman. meski demikian, materi yang dihayati dapat mencakup

50 Ghazali, *Al-Arba'in Fi Uṣūl Al-Dĩn*. 32.
51 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*.

semua materi keimanan. Antara lain, hakekat sifat dan Asma Allah, makna kenabian, hekekat surga dan neraka, hakekat perhitungan amal, dan hakekat penimbangan amal.

Banyak pesantren salaf di Indonesia mengajarkan dan melakukan metode suluk tersebut. Mereka mengkaji kitab-kitab tasawuf al-Ghazali, mempraktekan dalam perilaku dan mengevaluasi tahapan-tahapan dan hasilnya. Metode ini umumnya dalam bentuk tarekat-tarekat yang dipimpin oleh guru *murshid* (guru pembimbing tarekat). Ada juga pesantren yang lebih menekankan pada praktek ibadahnya tanpa banyak kajian kitab. Ada juga pesantren yang memang menggunakan "suluk" sebagai nama atau identitasnya, yang menunjukkan bahwa pesantren lebih untuk menjalani laku tasawuf.

Bagan 7
Metode-Metode Ilmu Kalam Menurut al-Ghazali

D. Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali.

Pemikiran al-Farabi dan al-Ghazali tentang metode ilmu kalam sebagaimana diuraikan di atas menunjukkan banyak perbedaan meski ada titik temu di antara keduanya. Perbedaanya adalah, *pertama*, al-Farabi tampak memposisikan dirinya sebagai pengamat (*outsider*) saat menjelaskan tentang metode ilmu kalam. Al-Farabi mengamati, menganalis kemudian menjelaskan metode yang digunakan para ahli kalam pada zamannya, tetapi dia sendiri bukan sebagai pelaku. Sementara itu, al-Ghazali menunjukkan posisinya sebagai pelaku (*insider*) ilmu kalam. Meski al-Ghazali mengamati dan mengkritik metode yang biasa digunakan oleh ahli kalam, tetapi al-Ghazali merumuskan metode ilmu kalamnya sendiri.

Kedua, uraian tentang metode ilmu kalam yang disampaikan al-Farabi sangat detail. Ada lima bentuk metode yang digunakan para hali kalam saat itu. Yaitu, (a) berdasarkan makna teks, (b) berdasarkan pernyataan bahwa ajaran agama pasti benar, (c) melakukan rasionalisasi dan saintisasi ajaran agama, (d) mencari kelahaman ajaran agama lain, (e) menyerang para penghujat agama. Sementara itu, al-Ghazali tidak menjelaskan metode-metode yang digunakan para ahli kalam zamannya. Al-Ghazali hanya menganalis dan mengkritik metode dialektis (*jadali*) ilmu kalam.

Ketiga, al-Farabi pada akhirnya memilih metode demonstrative filsafat (*burhāni*) dan menganggapnya lebih valid dibanding metode dialektis (*jadali*) ilmu kalam. Al-Farabi bahkan menempatkan ilmu kalam di bawah ilmu-ilmu filosofis karena secara metodologis metode ilmu kalam kualifikasinya lebih rendah dibanding metode filsafat. Sementara itu, al-Ghazali memilih metode Irfan tasawuf dan menganggap metode Irfan lebih kuat dalam menunjukkan kebenaran dibanding dialektis ilmu kalam. Al-Farabi dan al-Ghazali berbeda dalam pilihan akhir.

Adapun persamaan al-Farabi dan al-Ghazali tampak pada beberapa hal. *Pertama*, keduanya sama-sama mengkritik kekurangan atau kelemahan metode dialektis ilmu kalam. Al-Farabi dan al-Ghazali sama-sama menyatakan bahwa metode dialektis ilmu kalam tidak valid, atau tidak mampu memberikan kesimpulan niscaya dan pasti. Kualitas kesimpulan hasilnya hanya mencapai tingkat mendekati kebenaran.

Kedua, keduanya sama-sama menyatakan bahwa metode dialektis ilmu kalam bersifat *offensive* dan *defensive*. Ada bagian dari metode betpikir ilmu kalam yang bersifat menyerang pemikiran dan ajaran pihak lain. Di sisi lain, ada bagian dari cara berpikir ilmu kalam yang berfungsi untuk menguatkan ajaran agama dari serangan pihak luar. Kedua metode ini berjalan bersama dalam karya-karya ilmu kalam klasik.

Bagan 8
Perbandingan Metode Ilmu Kalam al-Farabi dan al-Ghazali

No	Persamaan	Perbedaan
1	Mengritik metode dialektis ilmu kalam tidak valid	Al-Farabi sebagai *outsider* (pengamat ilmu kalam). Al-Ghazali sebagai *insider* (pelaku ilmu kalam).
2	Metode dialektis ilmu kalam bersifat offensive dan defensive.	Al-Farabi menjelaskan metode ilmu secara detail. Al-Ghazali menyebut metode dialektis dan mengkritik kekurangannya.
3		Al-Farabi memilih metode demonstrative (burhani) sebagai alternatif. Al-Ghazali memilih metode irfani tasawuf sebagai alternatif.

BAB V
Peran Ilmu Kalam

Bab ini mendiskusikan tiga persoalan. (1) kajian umum tentang peran ilmu kalam menurut ulama. (2) peran ilmu kalam perspektif al-Farabi dan al-Ghazali. (3) komparasi peran ilmu kalam antara al-Farabi dan al-Ghazali.

A. Peran Ilmu Kalam Menurut Ulama.

Para ulama terbagi dalam dua pendapat terkait peran atau manfaat ilmu kalam. *Pertama*, golongan yang menyatakan bahwa ilmu kalam adalah disipilin ilmu yang tidak tidak berguna bahkan merupakan bid`ah dalam agama. Golongan ini menghukumi ilmu kalam sebagai ilmu yang terlarang, haram. Mayoritas ahli hadis dan ahli fiqh seperti Imam Malik ibn Anas (716-795 M), al-Syafi`i (767-820 M) dan Ahmad ibn Hanbal (780-855 M) masuk dalam kelompok ini. Imam al-Syafi`i diriwayatkan pernah menyatakan bahwa orang yang berbuat dosa besar selain syirik adalah masih lebih baik daripada mempelajari ilmu kalam. Karena itu, imam al-Syafii menetapkan hukuman fisik dan mental terhadap orang yang belajar ilmu kalam. Mereka dihukum dengan didera menggunakan pelepah kurma dan dibawa keliling kampung sambil disampaikan bahwa itu adalah hukuman bagi orang yang berpegangan pada ilmu kalam dan meninggalkan al-Qur`an dan Hadis Rasul. Imam Malik diriwayatkan pernah melarang orang pengikut bid`ah dan hawa nafsunya untuk dijadikan saksi. Yang dimaksud ahli bid`ah adalah para ahli ilmu kalam. Ibn Hanbal disebutkan pernah menyatakan bahwa para ahli ilmu kalam termasuk zindiq dan tidak akan beruntung selamanya.[52]

52 Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008). I, 128.

Golongan pertama ini mendasarkan pendapatnya pada dua hal. (1) Sikap para sahabat Nabi. Menurut mereka, para sahabat Rasul tidak berkenan membicarakan masalah-masalah keyakinan sebagaimana pembicaraan para ahli ilmu kalam. Keengganan tersebut bukan karena mereka tidak memahami persoalan teologis tetapi demi untuk menghindari dampak negatifnya. (2) Kajian seperti model ilmu kalam tidak pernah diajarkan oleh Rasul. Jika kajian model ilmu kalam adalah sesuatu yang penting niscaya Rasul saw memberi perintah untuk mempelajarinya sebagaimana beliau memerintahkan para sahabat untuk mempelajari masalah *istinja'* (aturan bersuci sesudah buang air) dan *faraiḍ* (aturan pembagian harta warisan). Kenyataannya, Rasul tidak pernah menganjurkan bahkan melarang berbicara banyak tentang taqdir, salah satu materi kajian ilmu kalam.[53]

Argument seperti ini pernah digunakan al-Ghazali untuk menolak tuduhan kufur yang dilontarkan kaum Asy`ariyah karena ketidaksetujuanya atas konsep sifat-sifat Tuhan Abu Hasan al-Asy`ari (874-936). Al-Ghazali menyatakan bahwa pokok keimanan hanya tiga aspek: ketuhanan, kenabian dan hari pembalasan. Materi pokok dalam Aqidah adalah percaya adanya Tuhan. Pemahaman tentang sifat-sifat-Nya tidak termasuk materi pokok (*uṣūl*) keimanan melainkan hanya persoalan varian (*furū*`). Dasar al-Ghazali mengklasifikasikan sifat-sifat Allah masuk sebagai varian, bukan sebagai materi utama keimanan, adalah masalah sifat-sifat Tuhan tidak pernah diajarkan oleh Rasul. Jika materi ini masuk materi utama keyakinan Rasulullah pasti menyampaikannya. Karena itu, orang yang berbeda pendapat dalam persoalan varian tidak dapat dikafirkan.[54]

Kedua, golongan yang berpendapat bahwa ilmu kalam adalah ilmu yang sangat penting untuk menguatkan keyakinan kepada Allah sehingga ilmu ini harus dipelajari oleh setiap orang Islam. Pemikiran ini dianut oleh *mutakallimin* (ahli ilmu kalam). Golongan kedua ini mendasarkan pemikirannya pada empat hal. (1) Tidak ada dalil al-Qur'an yang melarang mendiskusikan masalah keyakinan dan ketuhanan sesuai dengan model ilmu kalam. Sebaliknya, al-Qur'an justru memerintahkan manusia untuk mengenal Allah dengan bukti-bukti rasional. Antara lain, *"Tunjukkan burhân (bukti kebenaranmu) jika kamu adalah orang yang benar"* (QS. Al-Baqarah, 111). *"Agar orang yang binasa*

53 Ghazali. 129.

54 Abu Hamid al- Ghazali, "Faṣl Al-Tafriqah," in *Majmû`ah Rasăil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 236–55.; Achmad Khudori Soleh, *Toleransi, Kebenaran Dan Kebahagiaan Menurut Al-Ghazali (Tolerance, Truth and Happiness According to Al-Ghazali)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2022), http://repository.uin-malang.ac.id/12464/.

itu binasa dengan keterangan yang nyata dan agar orang yang hidup itu hidup dengan keterangan yang nyata pula" (QS. Al-Anfal, 42). Ayat-ayat ini menunjukkan pentingnnya bukti dan argumentasi dalam keimanan, atau bahkan kekafiran sekalipun.

Alasan (2) Argumen rasional tentang pentingnya penalaran ilmu kalam. Ada tiga argumen rasional dalam persoalan ini. Pertama, jika ilmu kalam dilarang dan dianggap bid`ah karena mempergunakan konsep-konsep baru seperti substansi (*jauhar*) dan bentuk (*araḍ*) yang tidak dikenal pada masa sahabat Rasul, maka bagaimana dengan ilmu-ilmu lain seperti tafsir, fiqh, hadis dan lainnya yang juga menggunakan konsep-konsep baru yang tidak dikenal pada masa sahabat? Karena itu, menggunakan konsep-konsep baru untuk maksud-maksud baik adalah tidak dilarang. Penggunaan ini adalah sama seperti membuat bejana dalam bentuk yang baru untuk keperluan-keperluan yang diperbolehkan. Kedua, jika ilmu kalam dilarang karena konsep-konsep baru yang digunakan tidak sesuai dengan pengertiannya yang semula, padahal yang dimaksud dengan konsep baru tersebut sebagai argumen untuk menunjukkan keesaan Tuhan, sifat temporalitasnya alam dan prinsip lain yang diajarkan wahyu, maka di mana letak bahayanya mengenal keesaan Allah melalui argumen? Ketiga, jika ilmu kalam dilarang karena membawa dampak permusuhan dan fanatisme di kalangan umat Islam, maka bagaimana dengan ilmu-ilmu lain seperti hadis, tafsir dan fiqh yang kenyataanya juga menumbuhkan sifat sombong, dan ambisius pada para pengkajinya?.[55]

Argumen-argumen rasional seperti di atas pernah disampaikan Abu Hasan al-Asy`ari (874-936) ketika membela pentingnya ilmu kalam dari serangan orang-orang yang tidak menyukainya. Pertama, benar bahwa Rasulullah memang tidak pernah membahas teologi tetapi beliau juga tidak pernah mengecam alapagi menuduh sesat pada orang-orang yang mendiskusikan teologi. Artinya, tuduhan bid`ah pada kaum *mutakallimin* yang dilontarkan para penentangnya juga berlaku pada para penentangnya sendiri, karena mereka menuduh sesat terhadap orang-orang yang tidak dianggap sesat oleh Rasulullah. Kedua, bahwa tidak adanya pembahasan teologis sebagaimana dalam ilmu kalam dari Rasul dan sahabatnya bukan karena ilmu ini sesat melainkan karena tidak adanya kebutuhan mendesak saat itu. Kenyataannya, prinsip-prinsip dasar ilmu kalam diajarkan atau tercamtum dalam al-Qur`an.[56]

55 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. 129.

56 Abu al-Hasan al- Ash`ari, *Risālah Fi Istihsān Al-Khauḍ Fĩ `Ilm Al-Kalām* (Heiderabad: Dar

Alasan (3) Dasar historis. Data historis menunjukkan bahwa perdebatan (*mujâdalah*) dan berargumentasi atas kebenaran pendapat sudah dilakukan oleh sebagian sahabat. Di antara mereka adalah Abd Allah ibn Abbas (619-687) ketika diutus khalifah Ali ibn Abi Thalib (656-661) untuk berdialog dengan kaum Khawarij. Argument logis yang digunakan Ibn Abbas berhasil menyadarkan 2.000 pasukan golongan Khawarij untuk kembali kepada Khalifah Ali. Adapun kenyataan bahwa pada masa sahabat tidak banyak terjadi perdebatan karena kebutuhan untuk itu memang tidak banyak. Selain itu, tujuan dari perdebatan adalah untuk memberikan kesadaran atas kekeliruan yang dilakukan. Jika tujuan ini tercapai, maka tidak perlu diperluas dan diperdalam.

Alasan (4) pembakuan dan pembukuan disiplin ilmu. Setiap masa muncul pemahaman baru tentang sesuatu atau ada kebutuhan untuk menjelaskan sesuatu dengan metode tertentu. Pemahaman ini kemudian berkembang menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mandiri. Pada masa sahabat disiplin ilmu kalam tidak dikenal karena belum ada kebutuhan untuk itu. Pada masa berikutnya muncul kebutuhan untuk menjelaskan keyakinan agama denga menggunakan metode tertentu yang dikenal dengan ilmu kalam. Setelah itu, ilmu kalam menjadi disiplin ilmu tersendiri yang dibakukan dan dibukukan. Jika fiqh misalnya dibolehkan untuk dibakukan dan dibukukan agar dapat dimanfaatkan oleh masyarakat, mengapa ilmu kalam dilarang padahal maksudnya sama?[57]

Bagan 9
Alasan dan Peran Ilmu Kalam Menurut Ulama

al-Ma'arif, 1344).
57 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. 127.

B. Peran Ilmu Kalam Perspektif al-Farabi.

Pandangan al-Farabi tentang peran ilmu kalam tidak dapat dipahami kecuali memahami lebih dahulu konsep al-Farabi tentang ilmu teoritis dan ilmu praktis. Sebab, bagi al-Farabi, ilmu kalam juga fiqh berada pada bagian ilmu praktis yang bertindak untuk merealisasikan ilmu-ilmu teoritis. Karena itu, bagian ini menjelaskan dua hal. Yaitu, (1) konsep al-Farabi tentang ilmu teoritis dan praktis, (2) ilmu kalam dan ilmu praktis.

1. Ilmu Teoritis dan Praktis.

Al-Farabi membagi filsafat dalam dua bentuk, yaitu filsafat teoritis dan filsafat praktis. Filsafat teoritis adalah segala bentuk pemikiran yang bersifat teori belaka, sedang filsafat praktis adalah segala pemikiran yang berkaitan dengan tindakan konkrit manusia. Pemikiran-pemikiran yang masuk filsafat teoritis adalah metafisika, matematika dan ilmu-ilmu fisika atau ilmu kealaman. Pemikiran yang masuk filsafat praktis adalah filsafat moral dan filsafat politik. Filsafat moral berkaitan dengan tindakan individu, sedang filsafat politik berhubungan dengan tindakan masyarakat secara keseluruhan.[58]

Al-Farabi menyatakan bahwa pengetahuan adalah satu hal dan realisasi atas apa yang diketahui adalah hal lain. Mengetahui adalah menangkap objek pengetahuan ke dalam pikiran dengan cara-cara tertentu, sedang realisasi terhadap apa yang diketahui tidak sekedar begitu. Dalam realisasi masih membutuhkan satu dimensi lain, yakni bagaimana pengetahuan tersebut bisa wujud dalam kehidupan individu, dalam masyarakat dan negara. Al-Farabi sangat memperhatikan dan menekankan persoalan realisasi teori atau pengetahuan ini. Bagaimana seseorang mampu merealisasikan pengetahuannya? Bagaimana seseorang mampu mewujudkan hal-hal yang diketahui dalam kehidupan nyata? Apakah ilmu-ilmu teoritis (filsafat teoritis) membahas cara-cara merealisasikanya dalam kehidupan, dalam kota-kota dan bangsa? Bagi al-Farabi, filsafat, pemikiran teoritis atau pengetahuan murni tidak akan berguna jika tidak bisa direalisasikan dalam kehidupan konkrit.

Perhatian al-Farabi yang demikian besar terhadap filsafat praktis atau realisasi atas pengetahuan teoritis sebagaimana di atas, menurut Muhsin

58 Muhsin Mahdi, “Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy,” in *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (New York: Delmar, 1981), 3–21.

Mahdi (1926-2007), seorang guru besar Sejarah Islam klasik, berdasarkan atas beberapa alasan. *Pertama*, berdasarkan atas relasi antara pengetahuan dan kehidupan. Dalam pandangan al-Farabi, jika wahyu dan kenabian dinilai sebagai pengetahuan utama, maka wahyu dan kenabian tidak boleh dipahami sebagai pengetahuan yang sama dengan pengetahuan yang dicapai oleh nalar. Wahyu dan kenabian juga tidak boleh dipahami sebagai sekedar jenis pengetahuan yang lebih unggul dibanding pengetahuan yang dihasilkan oleh nalar seperti yang dikatakan al-Kindi (801-873). Wahyu dan kenabian harus dapat direalisasikan dalam kehidupan manusia, dalam kota-kota dan negera, sehingga orang dapat memahami dengan baik keluar-biasaan hukum Tuhan, cara komunikasinya, kekonkritannya dan perhatiannya terhadap berbagai jenis pendapat dan aksi.[59]

Kedua, ketidakpuasan al-Farabi terhadap pendekatan yang lazim digunakan oleh para filosof muslim periode awal dan pendahulu Neo-platonik mereka pada masa Hellenistik. Pendekatan tersebut memusatkan pada keselamatan individu daripada keselamatan umum, pada kebajikan pribadi dibanding kebajikan umum. Keselamatan dan kebaikan individu ini dinilai sebagai cara yang bakal membawa kepada keselamatan dan kebajikan pada orang lain. Al-Farabi tidak sepakat dengan konsep seperti itu. Bagi al-Farabi, seorang filosof atau akademisi yang hanya memperhatikan dirinya sendiri atau mengutamakan keselamatan pribadinya adalah jenis manusia yang tidak mempunyai kepedulian terhadap keselamatan dan kebajikan masyarakat. Orang seperti itu mungkin genius, seorang pemikir hebat dan mengerti banyak persoalan, tetapi tidak memahami posisinya dalam masyarakat, kemungkinan menyumbangkan pikirannya pada mereka.[60]

Bagi al-Farabi, baik buruknya kehidupan masyarakat harus menjadi perhatian para filosof atau akademisi, tidak bisa diabaikan. Sebab, baik buruknya masyarakat ikut menentukan kehidupan setiap individu, termasuk kehidupan sang filosof sendiri. Lebih jauh, hidup bersama dalam masyarakat yang mulia, sopan, terhormat, manusiawi dan ikut aktif dalam pemikiran dan gerakan bagi peningkatan kualitas kehidupan masyarakat bukanlah sesuatu yang berlebihan. Sebaliknya, keikutsertaan tersebut adalah ekspresi dari perhatian pada kemanusiaan, semangat kecintaan pada sesama dan kesenangan untuk hidup dalam masyarakat yang baik.

59 Muhsin Mahdi.
60 Muhsin Mahdi.

Itu adalah harapan semua warga negara. Dalam konteks seperti inilah al-Farabi menelorkan gagasannya tentang filsafat politik. Al-Farabi berusaha memecahkan persoalan-persoalan "apa itu filsafat?" dan "bagaimana berfilsafat?" dalam perspektif realisasi seperti ini, bukan sekedar perspektif pengetahuan belaka.

Karena itu, apa yang diketahui oleh akal, berangkat dari bahasa ke logika, fisika, matematika dan berpuncak pada metafisika; metafisika tidak sekedar sebagai mahkota pengetahuan tetapi yang lebih penting adalah dapat direalisasaikan. Pemikiran sejak dari logika sampai metafisika masuk kategori filsafat teoritis, sedang upaya untuk merealisasikan pemahaman metafisis ke dalam kehidupan nyata masuk kategori filsafat praktis. Dalam pandangan al-Farabi, ilmu politik adalah ilmu yang mengkaji segala sesuatu untuk pemeliharaan, reformasi dan realisasi pemahaman metafisis ke dalam kehidupan konkrit manusia. Dengan kata lain, ilmu politik adalah ilmu praktis yang berfungsi untuk merealisasikan pemikiran-pemikiran atau konsep-konsep yang ada dalam ilmu-ilmu teoritis.

2. Ilmu Kalam Bagian dari Ilmu Politik.

Al-Farabi menyatakan bahwa tujuan ilmu politik (*al-ilm al-madani*) ada dua. (1) mengkaji berbagai jenis tindakan dan cara hidup manusia, meliputi dasar moral yang menuntun tindakan, tujuan yang menjadi arah dari sebuah tindakan, dan bagaimana hidup tersebut dilakukan. (2) menganalisis hakekat kebahagiaan yang menjadi tujuan akhir dari hidup manusia dan membedakannya dari kebahagiaan-kebahagiaan palsu yang menyesatkan. Karena itu, Osman Bakar (l. 1946) menyatakan bahwa ilmu politik al-Farabi mengkaji semua perilaku dan tindakan manusia sepanjang manusia mempunyai kehendak (*iradāt*) dan pilihan (*ikhtiyār*), yang karena dua hal ini manusia akan mendapat konsekuensi atas tindakannya. Al-Farabi memahami kehendak (*iradāt*) sebagai keinginan yang berhubungan dengan objek-objek yang ditangkap oleh Indera dan imajinasi. Pilihan (*ikhtiyār*) adalah keinginan yang berkaitan dengan pemikiran rasional atau pertimbangan. Karena itu, kemampuan untuk memilih (*ikhtiyār*) adalah ada sesuatu yang khas pada manusia.[61]

61 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 125.

Al-Farabi membagi wujud-wujud di bumi dalam tiga kategori. Yaitu, (1) wujud-wujud alami, (2) wujud-wujud hasrati, (3) wujud-wujud alami dan hasrati sekaligus. Wujud alami adalah wujud-wujud yang eksistensinya tidak disebabkan oleh kehendak manusia. Misalnya, tumbuhan dan Binatang. Wujud hasrati adalah wujud-wujud yang eksistensinya disebabkan oleh kehendak manusia, misalnya benda-benda kerajina yang merupakan produk tangan manusia. Wujud alami dan hasrati sekaligus adalah wujud-wujud yang dihasilkan dari gabungan alam dan kehendak manusia, seperti hasil pertanian.

Alam hasrati yang menjadi tempat bagi kehendak berada pada kebiasaan jiwa (*malakāt*) manusia, kegiatan spiritual, dan mental (*fikriyah*). Apa yang dimaksud sebagai *malakāt* adalah keutamaan-keutamaan (*faḍa'il*) dan kehinaan-kehinaan (*radhā'il*). Keutamaan adalah keadaan jiwa yang mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik (khairāt) dan tindakan-tindakan indah (*af'āl jamīlah*). Sebaliknya, kehinaan adalah keadaan jiwa yang mendorong manusia untuk melakukan berbagai perbuatan buruk (*shurūr*) dan Tindakan-tindakan jelek (*qabīhah*). Osman Bakar (l. 1946) menyatakan bahwa wujud hasrati mempersyaratkan adanya wujud spiritual dan alami. Karena itulah, dalam risalah-risalah politik al-Farabi selalu dimulai dengan penjelasan tentang sifat-sifat dan wujud-wujud spiritual dan alami, juga posisi ontologis masing-masing dalam alam semesta.[62]

Selanjutnya, kebahagiaan hakiki yang menjadi salah satu kajian ilmu politik adalah tujuan akhir dari perilaku dan kehidupan manusia. Tanpa tercapainya kebahagiaan dan kesempurnaan, maka semua upaya pengembangan filsafat dan keilmuan menjadi tidak berguna.[63] Karena itu, dalam perspektif al-Farabi, tidak ada ilmu untuk ilmu, seni untuk seni dan seterusnya yang menunjukan perilaku yang bebas nilai. Semua sikap dan perilaku manusia harus mengarah pada tujuan tertentu yang dalam perspektif al-Farabi adalah tercapainya kebahagiaan dan kesempurnaan individu dan masyarakat.

Pemikiran al-Farabi yang mengaitkan sebuah pemikiran dengan tujuan akhir tersebut, yaitu kebahagiaan, secara filosofis disebut dengan

62 Bakar.
63 Abu Nasr al- Farabi, *Ihṣâ Al-Ulūm*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al-Hilal, 1996). 123.

teleologis. Teleologis adalah sebuah konsep dimana baik tidaknya sebuah pemikiran dikaitkan dengan tujuan yang ingin diraih. Artinya, baik adalah tindakan yang mengarah kepada kebahagiaan, sedang kejahatan adalah tindakan yang tidak mengarah atau bertentangan dengan kebahagiaan. Tokoh pertama yang menyampaikan konsep ini adalah Aristoteles (384-322 SM). Dalam Islam, konsep ini mirip dengan sabda Nabi "Segala sesuatu berkaitan dengan niat" (Shahih Bukhari, 54; Shahih Muslim, 1907; Sunan Tirmidzi, 1647; Sunan Nasai, 75; Musnad Ahmad, 168).

Pemikiran alternatif lain dari teleologis adalah konsep deontologis. Deontologis adalah sebuah konsep moral yang mengajarkan bahwa baik tidaknya sebuah tindakan tidak dikaitkan dengan tujuan-tujuan tertentu melainkan didasarkan atas nilai dan hakekat tindakan itu sendiri. Misalnya, dusta adalah jahat atau tidak baik menurut etika, tidak peduli baik atau buruknya akibat atau tujuannya. Meskipun tujuannya baik misalnya, berdusta tetap dinilai perilaku tidak baik. Pemikiran etika deontologis biasanya dinisbatkan kepada Immanuel Kant (1724-1804).[64]

Apa yang dimaksud dengan kebahagiaan dalam perspektif al-Farabi? Al-Farabi menyatakan bahwa kebahagiaan bersifat hierarkhis, berjenjang mulai dari kebahagiaan terendah di dunia sampai kebahagiaan tertinggi di akherat. Kebahagiaan yang rendah di dunia adalah syarat tercapainya kebahagiaan tertinggi di akherat. Al-Farabi menyamakan kebahagiaan tertinggi (*al-sa`ādat al-quswâ)* dengan kebaikan mutlak (*al-khair `alâ al-iṭlâq*), yaitu Tuhan Yang Maha Esa, Sebab Pertama, karena Dia adalah tujuan akhir yang tidak ada tujuan akhir yang bisa dicari selain Dia. Karena itu, kebahagiaan tertinggi bagi al-Farabi adalah menyatu dan menyaksikan Tuhan di aherat. Konsep ini berdasarkan pada ajaran al-Qur'an, surat al-Ra'd dan al-Qiyamah.

"Orang-orang yang sabar karena berkeinginan *menyaksikan wajah Tuhannya*, melaksanakan shalat, dan menginfakan sebagian rezeki yang Kami berikan pada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan" (QS. Al-Ra'd, 22).

"Wajah-wajah orang yang beriman pada hari itu berseri-seri. Memandang Tuhannya" (al-Qiyamah, 22-23).

64 Frans Magnis Suseno, *13 Model Pendekatan Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997). 151.

Konsep kebahagiaan al-Farabi tersebut mirip dengan konsep kebahagiaan Aristoteles (384-322 SM). Aristoteles menyatakan bahwa kebahagiaan terletak pada kemampuan manusia untuk mengembangkan potensi-potensi khas dirinya agar mampu menangkap Idea Yang Tertinggi. Kebahagiaan adalah kemampuan menangkap kebenaran tertinggi lewat aktivitas atau aktualitas diri (*being*) dalam rangka 'menyatu' dengan Tuhan. Pada abad modern, Erich Fromm (1900-1980) menyatakan bahwa kebahagiaan tidak terletak pada apa mater yang dimiliki (*having*) tetapi terletak pada kemampuan aktualiatas diri (*being*) sebagaimana Tuhan.[65]

Bagaimana cara untuk meraih kebahagiaan? Arostoteles (384-322 SM) menyatakan bahwa aktivitas untuk meraih kebahagiaan tersebut tidak bisa dilakukan sembarangan. Aktivitas yang mengarah kepada kebahagiaan harus dijalankan menurut asas keutamaan. Hanya aktivitas yang disertai keutamaan yang dapat membuat manusia bahagia. Aristoteles melukiskan keutamaan moral ini sebagai suatu sikap watak yang memungkinkan manusia untuk memilih antara dua kutub ekstrem yang berlawanan. Sebagai contoh, dalam belanja, pengeluaran terlalu banyak disebut boros, sebaliknya terlalu hemat disebut kikir. Keutamaan adalah mengambil jalan tengah di antara keduanya, tidak boros dan tidak kikir yang disebut murah hati.[66] Pemikiran ini mirip dengan kata-kata bijak yang disandaran kepada Ali Ibn Abi Thalib (600-661) bahwa sebaik-baik perkara adalah jalan tengah atau perilaku moderat.

Selain itu, aktivitas jalan tengah atau sikap moderat tersebut harus dilakukan secara stabil dalam jangka waktu yang panjang, bukan hanya satu dua kali perilaku. Tradisi pesantren menyebutnya dengan istilah istiqamah. Aristoteles (384-322 SM) menyatakan bahwa keutamaan baru bisa menjelma sebagai keutamaan moral setelah yang bersangkutan mempunyai sikap tetap dalam menempuh jalan tengah tersebut, bukan sekedar terjadi dalam banyak kasus. Perilaku moderat atau jalan tengah yang dilakukan secara sporadis tidak dapat disebut sebagai keutamaan.[67]

Meski demikian, perilaku jalan tengah ini tidak dapat ditentukan dengan cara yang sama untuk semua orang. Artinya, apa yang dimaksud jalan tengah ini sangat subjektif. Karena itu, Aristoteles (384-322 SM)

65 Suseno. 42.
66 Suseno. 39.
67 K Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1997). 161.

menyatakan bahwa keutamaan bukan persoalan teori tetapi praktik. Seorang sarjana yang mengerti teori moral belum tentu bisa berlaku sesuai dengan keutamaan moral. Sebaliknya, orang yang mempunyai kebijaksanaan praktis (*phronesis*) mampu menentukan masalah ini berdasarkan pertimbangan konkrit.[68]

Phronesis adalah kemampuan bertindak tepat berdasarkan pertimbangan baik dan buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan. Orang yang mempunyai phronesis akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis (*phronesis*) sendiri, menurut Aristoteles, tidak bisa diajarkan tetapi bisa dikembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. Phronesis tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan bertindak etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat, seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaanya. Pada mulanya, tindakan-tindakan tepat ini tentu harus dilakukan berdasarkan tindakan-tindakan yang umumnya dikenal baik dan tepat. Dari sana, lambat laun akan menjadi kebiasaan atau kemampuan yang kokoh untuk bertindak tepat.[69]

Pemikiran al-Farabi tentang cara meraih kebahagiaan agak berbeda dengan Aristoteles (384-322 SM) di atas. Setidaknya ada dua cara untuk meraih kebahagiaan dalam perspektif al-Farabi. *Pertama*, melaksanakan kesempurnaan pertama manusia dalam bentuk sikap dan perilaku baik. Yang dimaksud kesempurnaan pertama manusia adalah kemampuan untuk memperoleh pemahaman tentang kebajikan sekaligus melaksanakan tindakan-tindakan kebajikan tersebut. Bagi al-Farabi, kebahagiaan di akhirat berkaitan dan merupakan konsekuensi dari kesempurnaan pertama manusia ini yang oleh al-Farabi disebut sebagai kebahagiaan di dunia (*al-sa`ādat al-dunyâ*). Dalam perspektif al-Farabi, jiwa tidak pernah mati meski telah terpisah dari raga. Tingkat kebahagiaan di akherat kelak berkaitan atau konsekensi dari sikap dan perilakunya di dunia. Saat di dunia, ada jiwa-jiwa yang senantiasa giat melakukan perbuatan-perbuatan baik, mulia dan adil. Sebaliknya, ada juga jiwa-jiwa yang senantiasa mengajak untuk melakukan tindakan-tindakan jahat dan keji. Perilaku-perilaku baik dan keji ini tidak hanya berbentuk fisik tetapi juga berupa sikap dan pemikiran

68 Bertens. 164.
69 Suseno, *13 Model Pendekatan Etika*. 38.

atau intelek. Perilaku, sikap dan pemikiran terus terekam di dalam jiwa. Sikap dan perilaku di dunia ini kemudian mengakibatkan penderitaan atau memunculan kebahagiaan di akherat, yang dirasakan oleh jiwa yang tidak pernah mati.[70]

Karena itu, jika seseorang ingin mencapai kebahagiaan di akherat, maka dia harus mencapai kesempurnaan pertama manusia. Yaitu, senantiasa menjalankan setiap bentuk kebajikan dan selalu besih dari kejahatan. Ketidaktercapainya kesempurnaan pertama manusia ini akan mengakibatan penderitaan di aherat. Konsep al-Farabi ini mirip dengan konsep Aristoteles (384-322 SM) tentang phronesis.

Apa yang dimaksud sebagai kebaikan sehingga manusia diperintahkan untuk melakukannya dan berdampak pada kebahagiaan? Bagi al-Farabi, kebaikan ada dua macam: (1) sesuatu yang tidak ada atau tidak mengandung kejahatan sama sekali. (2) sesuatu yang merupakan lawan dari kebaikan. Kebaikan bentuk pertama mengacu kepada Allah semata yang merupakan Kebaikan Tertinggi. Selain itu, Allah adalah juga sumber tertinggi dari segala bentuk kebaikan. Kebaikan bentuk kedua berkaitan dengan perilaku makhluk dan tatanan moral. Pada kebaikan bentuk kedua ini dinilai baik sepanjang mewujudan Kebaian Tertinggi. Sebaliknya, jika mengimplikasikan keterpisahan atau menjauhkan diri dari Sumber Kebaikan, maka dia mempunyai aspek kemungkinan jahat. Konsep ini didasarkan atas pemikiran bahwa dunia mempunyai kemungkinan untuk menempatkan dirinya "berhadapan" dengan Tuhan atau seolah sama dengan Tuhan. Karena itu, dunia adalah jahat sepanjang menjauhkan manusia dari Tuhan, atau memungkinkan diri jatuh pada politheisme dan syirik.[71]

Karena itu, Osman Bakar (l. 1946) menyataan bahwa dalam perspektif al-Farabi, kebaikan dalam perilaku manusia mengacu pada sesuatu yang mendorong dan membawa pada partisipasi dalam Kebaikan Tertinggi. Kebaikan moral dilambangkan dan diaktualisasikan dengan ketaatan kepada hukum Ilahy. Sebaliknya, kejahatan moral adalah penyahgunaan kehendak manusia dan pelanggaran hukum. Ketidaktaatan atau pelanggaran hukum dinilai sebagai kejahatan karena Tuhan menetapkan hukum sesuai dengan

70 Abu Nasr al- Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). 204.

71 Abu Nasr al- Farabi, *Fuṣûl Al-Madanî (Aphorisms of the Statesman)*, ed. DM Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1961). 60.

sifat-Nya yang Maha Baik dan Maha Sempurna.[72]

Perilaku baik manusia tersebut, dalam bentuk kebaikan moral maupun intelektual, akan menunjang tercapainya kesempurnaan akhir manusia. Kesempurnaan akhir yang dimaksud adalah pengetahuan sempurna tentang Tuhan dalam kehidupan di dunia dan pengetahuan tentang Tuhan dalam kehidupan di akherat. Al-Farabi menyatakan bahwa kesempurnaan puncak jiwa manusia adalah mengenal Allah dan mengekspresikan pengenalan pada Allah tersebut dalam perilaku nyata dalam kehidupan.[73]

Kedua, mengaplikasikan pengetahuan tentang Allah Yang Maha Baik dalam kehidupan nyata. Bagi al-Farabi, sebagaimana disinggung di atas, mengenal Allah belaka tidak cukup membuat diri dan jiwa manusia menjadi sempurna. Setelah menggunakan seluruh potensi dirinya, yaitu Indera, rasional dan intelek, untuk mengenal Allah yang menjadi tujuan tertinggi dari filsafat, seseorang harus mengekspresikan pengenalannya kepada Allah tersebut dalam bentuk perilaku dalam kehidupan nyata. Al-Farabi menyebut upaya untuk realisasi atas pengenalan pada Allah ke dalam kehidupan masyarakat dengan istilah filsafat politik (*al-falsafah al-madaniyah*).[74]

Ada tiga hal yang disebut al-Farabi berkaitan dengan upaya untuk realisasi atas pengenalan pada Allah ke dalam kehidupan masyarakat tersebut: kebajikan etis, ilmu kalam dan aturan praktik ibadah (*fiqh*). Kebajikan etis adalah kebajikan-kebajikan yang muncul dari daya apetitif, yaitu sikap kesederhanaan (*iffah*), kemurahan hati (*sakhā*), keberanian (*shaja'ah*), keadilan (*adalah*), kerendahan hati (*tawaḍu'*) dan ketabahan hati (*hilm*). Sikap-sikap yang dijelaskan sebagai kebajikan etis ini adalah sikap tengah di antara dua sikap ekstrim, yaitu berlebihan dan merusak. Al-Farabi memang memaknai kebajikan sebagai sikap moderat di antara dua titik ekstrim yang tidak baik, yaitu kelebihan dan kekurangan.[75]

Yurisprudensi Islam (*fiqh*) adalah ilmu yang memungkinkan manusia menyimpulkan aturan atau ketetapan sesuatu berdasarkan hal-hal yang secara eksplisit telah ditentukan oleh syareat. Dalam hal ini, seorang ahli

72 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 131.

73 Abu Nasr Farabi, "Fî Mâ Yanbaghî 'An Yuqaddam Qabl Ta`allum Al-Falsafah," in *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), 49–55.

74 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 170.

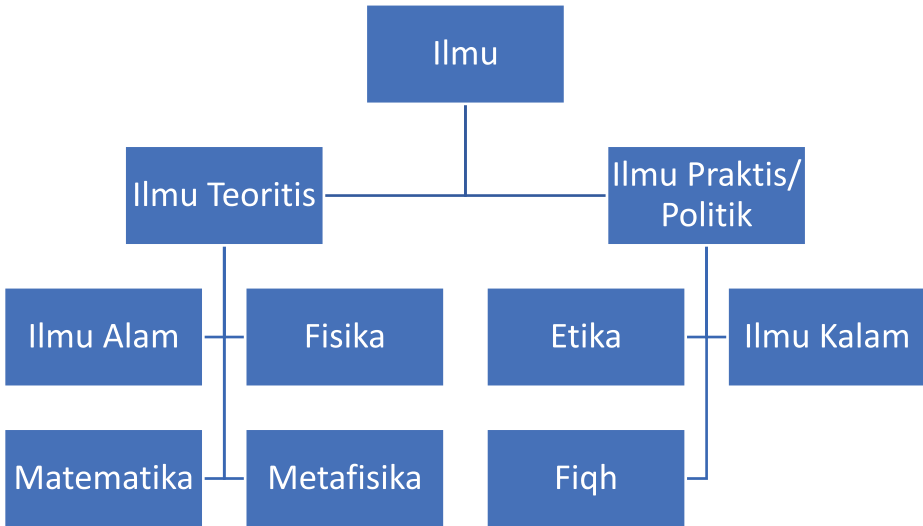
75 Farabi, *Fuṣûl Al-Madanî (Aphorisms of the Statesman)*. 62.

fiqh (*fuqaha*) harus berusaha keras untuk menyimpulkan secara benar sebuah ketentuan berdasarkan pertimbangan atas maksud syareat (*maqāṣid al-sharĩah*) dalam menetapkan hukum. Al-Farabi menyatakan bahwa dalam ketentuan hukum fiqh terdiri atas dua hal, yaitu opini (*ārā*) dan perilaku (*af'al*). Kedua hal ini membentuk ilmu fiqh. Ilmu kalam adalah ilmu religious yang muncul dalam tradisi keagamaan karena adanya kebutuhan untuk merumuskan pembelaan sistematis terhadap ajaran-ajaran agama dari serangan berbagai pihak, misalnya dari kaum bid'ah maupun dari agama lain.[76]

Bagi al-Farabi, tiga hal yang disebut dalam bagian filsafat politik di atas, yaitu kebajikan etis, ilmu kalam dan fiqh, sangat penting sebagai sarana untuk merealisasikan pemahaman teoritis. Pemahaman manusia tentang Realitas Tertinggi (Allah) yang dicapai lewat ilmu-ilmu teoritis atau ilmu filsafat kemudian diplikasikan dalam perilaku individu dalam masyarakat. Ilmu kalam dan fiqh adalah bagian dari ilmu praktis atau politik yang berfungsi untuk mengatur perilaku individu dan masyarakat.

Meski demikian, hal itu bukan berarti bahwa ilmu praktis berbeda dengan ilmu-ilmu teoritis. Hal ini juga tindak berarti bahwa al-Farabi merendahkan ilmu agama atau menempatkan ilmu agama di bawah ilmu filsafat. Al-Farabi menyatakan bahwa semua ilmu secara konseptual adalah saling berkaitan dan selaras dengan wahyu. Dalam konteks ini, al-Farabi menyatakan bahwa ilmu politik dan ilmu kalam juga fiqh adalah sama-sama ilmu tentang doktrin dan praktek hukum Ilahy (*shariah*). Bedanya, dalam ilmu politik doktrin dan praktek tersebut dipahami dalam perpektif filsafat, sedang dalam ilmu kalam dan fiqh, doktrin dan praktek tersebut dipahami dalam perspektif agama.[77]

76 Abu Nashr Farabi, *Ihsa Al-Ulum*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al-Hilal, 1996).
77 Abu Nasr al- Farabi, *Kitâb Al-Millah Wa Nuṣûṣ Al-Ukhrâ*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Mashriq, 1991). 46.

Bagan 10
Ilmu Teoritis dan Ilmu Praktis al-Farabi

C. Peran Ilmu Kalam Perspektif al-Ghazali.

Bagian ini menjelaskan tiga hal. Yaitu, (1) urgensitas ilmu-ilmu pengetahuan dan hukum mempelajarinya, (2) urgensitas ilmu kalam, dan (3) hukum mempelajari ilmu kalam perspektif al-Ghazali.

1. Urgensitas Ilmu-Ilmu dan Hukum Mempelajarinya.

Al-Ghazali menyatakan bahwa masing-masing ilmu mempunyai peran dan manfaat yang berbeda-beda. Ada disiplin ilmu yang sangat diperlukan, ada ilmu yang bersifat tambahan, tetapi ada juga yang justru dilarang untuk dipelajari karena dapat membahayakan bagi individu maupun social. Berdasarkan perbedaan tingkat peran dan manfaat masing-masing disiplin ilmu dalam perspektif religious, al-Ghazali membagi ilmu-ilmu dalam lima klasifikasi hukum.

Pertama, ilmu-ilmu yang sangat penting yang wajib dicari dan dimiliki oleh setiap orang Islam, tidak boleh tidak, demi kebaikan dan keselamatannya di dunia maupun di akhirat. Hukum mencarinya adalah *farḍu `ain,* wajib bagi setiap individu muslim. Ilmu-ilmu kelompok pertama ini terdiri atas dua bagian: ilmu esoterik (*`ilm al-mukāshafah*) dan ilmu eksoterik (*`ilm al-mu`āmalah*). Ilmu *mukāshafah* atau disebut juga "ilmu jalan akherat"

(`*ilm ṭarĩq al*-ākhirah) adalah ilmu tentang cara mengkilapkan cermin hati dengan membersihkannya dari segala kotoran yang menghalangi manusia kepada Allah dan menjauhkan dari makrifat kepada-Nya. Meski demikian, karena ilmu ini bersifat spiritual atau bersifat esoterik, proses pencariannya hanya ditujukan kepada orang yang layak dan cakap dalam jalan spiritual. Tidak semua orang wajib mencari ilmu spiritual, apalagi masyarakat awam.

Ilmu *mu`āmalah* adalah ilmu yang mengatur praktek-praktek ibadah yang mencakup doktrin dan praktek sekaligus. Ilmu-ilmu ini terdiri atas tiga bagian. (1) ilmu-ilmu yang berkaitan dengan keyakinan (*i`tiqad*). (2) ilmu-ilmu yang berkaitan dengan hal-hal yang harus dikerjakan (`*amalan*). (3) ilmu-ilmu yang berkaitan dengan hal-hal yang harus dihindari (*manhiyāt*). Prinsip-prinsip dasar keyakinan (*i`tiqad*) agama harus dipelajari dan dipahami oleh setiap orang Islam sepanjang hidupnya. Jika ada keraguan dalam keimanan, seseorang harus mencari pengetahuan untuk menghilangkan keraguan tersebut. Hal-hal yang harus dikerjakan (`*amalan*) berkaitan dengan dua hal: (1) berhubungan dengan praktik-praktik keagamaan seperti shalat, puasa, dan haji; (2) berhubungan dengan kewajiban manusia kepada jiwanya sendiri (*`ilm al-akhlâq*). Sementara itu, larangan berkaitan dengan segala sikap dan perbuatan yang harus dijauhi menurut agama, seperti syirik, kejahatan-kejahatan yang telah ditentukan hukumannya dalam syareat dan sejenisnya.[78]

Mengenai amalan wajib, seperti shalat, puasa dan membayar zakat, kewajiban untuk memperoleh pengetahuan tentang hal ini sebagian ditentukan oleh waktu. Misalnya, seseorang tidak diwajibkan untuk mempelajari ilmu tentang puasa hingga menjelang Ramadlan, saat mengamalkan puasa. Begitu pula yang terjadi pada soal-soal larangan, misalnya, orang bisu tidak wajib mengetahui apa yang haram dalam ucapan. Demikian pula orang buta, tidak wajib mengetahui hal-hal yang haram untuk dilihat.[79]

Kedua, ilmu-ilmu yang harus dikuasai untuk kepentingan social muslim. Hukum mencari ilmu-imu kelompok kedua ini adalah *fardu kifayah,* wajib secara social. Ilmu-ilmu kategori ini, jika tidak dikuasai oleh seorangpun, masyarakat muslim akan mengalami kesulitan. Sementara itu,

78 Abu Hamid al- Ghazali, "Al-Risālah Al-Ladûniyah," in *Majmû`ah Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 222–35.

79 Abu Hamid al- Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). IV, 28.

jika sudah di kuasai oleh sebagian orang muslim dan dalam jumlah yang cukup, kewajiban pencariannya pada orang lain menjadi gugur. Karena itu, berbeda dengan ilmu-ilmu kategori pertama yang berhukum *fardu `ain* yang harus dicari dan dikuasai oleh setiap individu muslim, ilmu-ilmu ketegori kedua harus dicari hanya dalam suatu batas tertentu, yaitu batas kecukupan.[80]

Batas kecukupan yang dimaksud bisa jadi berbeda di antara masyarakat dan waktu tertentu. Maksudnya, masing-masing masyarakat mempunyai indicator kepatutan atau batas kecukupan sendiri yang berbeda dengan masyarakat lainnya. Begitu juga, batas kecukupan yang digunakan saat ini bisa berbeda dengan waktu dahulu atau waktu yang akan datang. Karena itu, al-Ghazali memberi tiga aturan umum terkait dengan batas kecukupan dalam *fardu kifayah*. (1) Bahwa ilmu-ilmu kategori *fardu kifayah* tidak boleh dipelajari melebihi batas yang dipelajari dari ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori *fardu ain*. Artinya, orang yang mempelajari ilmu *fardu kifayah* harus senantiasa menjaga keunggulan dan prioritas ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori *fardu ain*. Dalam pandangan al-Ghazali, perolehan sebuah ilmu terdiri atas tiga tingkatan, yaitu minimalis (*iqtiṣâr*), cukup (îqtiṣâd) dan tingkat lanjut (*istiqṣâ'*). Ilmu-ilmu yang ada dalam kategori *fardu kifayah* tidak boleh dikejar hingga melebih batas dua derajat yang pertama. (2) Bahwa orang yang mempelajari ilmu-ilmu *fardu kifayah* harus benar-benar mengalami kemajuan bertahap dalam studi yang dilakukan atas ilmu-ilmu kategori ini, (3) Bahwa orang harus menahan diri untuk mempelajari ilmu-ilmu tersebut jika telah dipelajari orang lain dalam jumlah yang cukup.[81]

Al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori *fardu kifayah* terdiri atas empat jenis. Yaitu, ilmu-ilmu pokok (*uṣūl*), ilmu-ilmu varian (*furû`*), ilmu-ilmu pengantar (*muqaddimât*), dan ilmu-ilmu pelengkap (*mutammimât*). Pengetahuan yang termasuk dalam kelompok ilmu-ilmu prinsip adalah tafsir, hadis, ijma dan atsar sahabat. Pengetahuan yang masuk dalam kelompok ilmu-ilmu varian (*furû`*) adalah ilmu-ilmu yang menjadi bagian dari ilmu-ilmu prinsip (*ushûl*) tetapi tidak berkaitan dengan tekstualitasnya melainkan penalarannya. Pengetahuan yang masuk dalam kelompok ilmu-ilmu pengantar (*muqaddimât*) adalah ilmu-ilmu bahasa seperti ilmu gramatika bahasa Arab yang digunakan untuk

80 Ghazali. IV, 29
81 Ghazali.

memahami al-Qur'an dan Hadits Nabi. Pengetahuan yang masuk dalam kelompok ilmu-ilmu pelengkap (*mutammimât*) antara lain pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh*, `âm dan *khâs*, ilmu tentang para perawi hadis dan sejenisnya. [82]

Selain empat jenis keilmuan di atas, al-Ghazali juga menyebut beberapa jenis ilmu yang masuk dalam kategori ilmu-ilmu kepentingan social dan berhukum *fardu kifayah* dalam pencariannya. Ilmu-ilmu tersebut adalah kedokteran (*al-ṭib*), aritmatika (*al-ẖisâb*), politik (*al-siyâsah*). logika (*al-manṭiq*), juga ilmu kalam (*`ilm al-kalâm*) dan metafisika. Logika masuk kategori fardu kifayah disimpulkan dari penegasan al-Ghazali bahwa logika adalah disiplin ilmu yang sangat dibutuhkan ilmu kalam, sementara al-Ghazali memasukkan ilmu kalam dalam kategori fardu kifayah.[83] Sementara itu, metafisika masuk kategori fardu kifayah berdasarkan pada kesimpulan bahwa al-Ghazali tidak menganggap metafisika sebagai ilmu rasional terpisah, melainkan sebagai bagian dari ilu-ilmu religius terpuji.[84] Beberapa jenis ketrampilan dan industri, seperti pertanian (*al-fallâẖah*), tekstil (*al-ẖiyâkah*) dan desain busana (*al-khiyâyah*), masuk juga dalam kategori *fardu kifayah*.[85]

Ketiga, ilmu-ilmu yang sangat disarankan untuk dicari dan dikuasai tetapi tidak mencapai tingkat wajib. Pengetahun kelompok ketiga ini disebut ilmu-ilmu yang diutamakan (*faḍīlah*). Dalam konteks sekarang, masuk kategori ini adalah mengambil studi lanjut, misalnya mengambil studi tingkat Magister dan Doktor. Al-Ghazali menyebut mengambil spesialisasi aritmatika masuk dalam ketegori sangat diutamakan.[86] *Keempat*, pengetahuan dalam kategori netral, tidak diwajibkan, tidak disarankan juga tidak dilarang. Hukum mencari pengetahuan kategori ini adalah *mubâh*. Al-Ghazali menyebut pengetahuan kategori ini adalah ilmu menggubah syair-syair sepanjang tidak menggunakan kata-kata vulgar atau tidak senonoh, ilmu sejarah untuk mencatat peristiwa-peristiwa penting dan sejenisnya. Ilmu-ilmu lain yang disebut al-Ghazali sebagai ilmu yang diperbolehkan

---

82 Ghazali.

83 Marmura, "Sikap Al-Ghazâli Terhadap Ilmu-Ilmu Sekuler Dan Logika," *Al-Hikmah* 6, Oktober (1992).

84 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 241

85 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. IV, 29.

86 Ghazali.

(*mubâh*) adalah geometri, astronomi dan musik.[87] Osman Bakar (l. 1946) menyatakan bahwa al-Ghazali membela musik sebagai sarana kehidupan religius dan kebaktian mistis, sebagai penujang kenikmatan estetik yang menyenangkan sekaligus agen moral yang efektif.[88] Pada fase berikutnya Jalaluddin Rumi (1207-1273) menggunakan tarian untuk menunjang kegiatan asketis.

Kelima, ilmu-ilmu yang dinilai membahayakan dalam perspektif agama, sehingga mencarinya masuk dalam kategori tercela (*mazmûmah*). Al-Ghazali menyatakan bahwa semua ilmu pada dasarnya tidak ada yang tercela, tetapi sebuah pengetahuan bisa menjadi tercela dalam kaitannya dengan manusianya, dengan adanya salah satu dari tiga sebab. Pertama, bahwa ilmu-ilmu tersebut menyebabkan suatu kerusakan, baik bagi orang yang mempraktekkan ataupun kepada orang lain, seperti, ilmu sihir dan jimat. Dari sisi ilmunya sendiri, ilmu-ilmu seperti ini sebenarnya memang tidak tercela tetapi ilmu ini tidak menghasilkan apapun kecuali untuk menimpakan mencelakakan orang lain dan menjadi sarana untuk melakukan kejahatan bagi yang mempraktekkan. Padahal, sarana untuk menimbulkan kejahatan adalah sebuah kejahatan pula. Karena itu, ilmu-ilmu seperti ini dianggap tercela atau jahat di samping aspek praktis dari ilmu-ilmu ini banyak yang bertentangan dengan syareat agama.

Kedua, pengetahuan dianggap tercela jika dampak negatif yang ditimbulkan lebih besar dibanding manfaat yang bisa diambil. Al-Ghazali mencontohkan pengetahuan kategori ini adalah ilmu ramalan bintang (horoskop).[89] Dalam hal ini al-Ghazali bukan tokoh muslim pertama yang melarang horoskop. Seorang fuqaha dan teolog Andalus, Ibn Hazm (994-1064) telah melakukan hal yang sama terhadap ilmu horoskop. Bedanya, Ibn Hazm menolak horoskop lebih didasarkan alasan metodologis, bahwa horoskop tidak bisa diuji secara ilmiah. Sementara itu, al-Ghazali mencela ilmu horoskop berdasarkan pertimbangan urgensitas, tingkat kepentingan dan manfaatnya.[90]

Ketercelaan ilmu horoskop dalam perspektif al-Ghazali di atas didasarkan atas beberapa alasan. (1) bahwa horoskop mengajarkan bahwa

87 Ghazali. 36.
88 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 241.
89 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dīn*. IV, 45.
90 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 243.

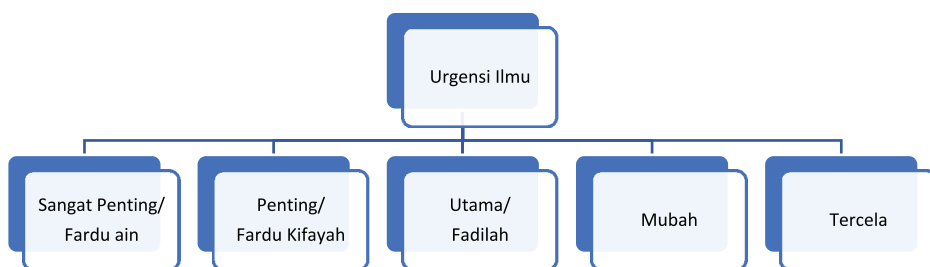
bintang-bintang tertentu mempunyai pengaruh atas berbagai kejadian di bumi. Menghubungkan suatu kebaikan atau kejahatan dengan pengaruh bintang-bintang bisa membahayakan keyakinan orang awam. Karena itu, syareat agama melindungi kesejahteraan religius dan spiritual komunitas muslim secara keseluruhan dengan menyatakan bahwa horoskop adalah ilmu tercela. (2) adanya ramalan horoskop tentang kejadian masa depan dengan dasar sebab-sebab tertentu. Ramalan tersebut semata-mata murni perkiraan dan tidak bisa ditentukan dengan keyakinan atau bahkan dengan kemungkinan sekalipun. Jika ternyata ramalan tersebut benar atau terbukti, maka itu hanya kebetulan. Horoskop dinilai tercela karena tidakadanya kepastian dan kejahilan ini. (3) bahwa dengan semua sifatnya yang seperti itu, horoskop berarti ilmu yang tidak bermanfaat. Horoskop dianggap tercela karena hanya membuang-buang waktu dan hidup, sesuatu yang berharga bagi manusia. Menyia-nyiakan sesuatu yang berharga adalah tercela.

Ketiga, sebuah ilmu dianggap tercela jika pencarian jenis pengetahuan tersebut tidak memberikan peningkatan pengetahuan secara nyata kepada orang yang mempelajari atau mempraktekkannya. Al-Ghazali mencontohkan pengetahuan kategori ini dengan belajar ilmu yang remeh sebelum ilmu-ilmu yang penting, mempelajari rahasia-rahasia Ilahi bagi orang yang belum mempunyai syarat dan kemampuan untuk itu, yang akhirnya justru membingungkan dan membahayakan keimanan dan keyakinanya sendiri.[91]

Tiga tipe pengetahuan tercela dari al-Ghazali tersebut, menurut Osman Bakar (l. 1946), selaras dengan tiga derajat ketercelaan yang lain. Derajat-derajat ini dipahami bukan dalam pengertian kualitatif melainkan kuantitatifnya, yakni mengacu pada jumlah orang yang terpengaruh pada efek-efek membahayakan dari masing-masing tipe tersebut. Tipe pertama, ilmu sihir misalnya, menghasilkan peringkat bahaya paling tinggi dalam pengertian bahwa tidak ada seorangpun, bahkan seorang nabi atau seorang ahli hikmah, kebal dari kejahatan ilmu sihir.[92] Pernyataan bahwa nabi dapat dipengaruhi sihir Hadis ini diriwayatkan dari Sayidah Aisyah (Sahih Bukhari, no. 3175 dan Sahih Muslim no. 2189). Namun, beberapa pakar hadis modern meragukan hadis tersebut, bahkan menolaknya berdasarkan metode kritik matan. Alasannya, Rasul saw adalah terjaga

91 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. IV, 46.
92 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*. 244.

dari segala dosa dan kesalahan manusiawi (*ma'ṣûm*). Orang yang tersihir tidak mampu membedakan antara realitas dan halusinasi, yang berarti tidak *ma'sum*. Tipe kedua, misalnya ilmu astrologi, berada pada peringkat ketercelaan lebih rendah karena ilmu ini tidak membahayakan sekelompok orang yang memiliki dasar keyakinan yang memadai, meski tidak juga memberi manfaat. Tipe ketiga yang dicontohkan dengan ilmu-ilmu sepele dikaitkan dengan peringkat ketercelaan terendah dalam pengertian bahwa pengetahuan ini berbahaya hanya bagi sejumlah kecil orang.[93]

Bagan 11
Urgensi Ilmu Menurut al-Ghazali

2. Urgensitas Ilmu Kalam.

Seberapa besar tingkat pentingnya ilmu kalam dalam agama dan masyarakat muslim? Sebagaimana telah diuraikan di atas, para ulama berbeda pendapat tentang masalah ini. Ada dua kelompok pendapat yang sangat berbeda. *Pertama*, golongan yang menyatakan bahwa ilmu kalam adalah ilmu yang tidak berguna bahkan merupakan bid'ah dalam agama sehingga tidak boleh dipelajari. Ulama ahli hadits dan ahli fiqh seperti Malik ibn Anas (716-795), al-Syafi`i (767-820) dan Ibn Hanbal (780-855) masuk dalam kelompok ini. *Kedua*, kelompok yang menyatakan bahwa ilmu kalam adalah disiplin ilmu yang sangat penting dan dibutuhkan oleh setiap muslim. Hukum mencarinya adalah fardu ain. Para tokoh ilmu kalam seperti Abu Hasan al-Asy'ari (874-936) masuk dalam golongan ini.

Al-Ghazali tidak sepakat dengan pendapat kedua golongan di atas. Bagi al-Ghazali, menilai ilmu kalam sebagai pengetahuan yang sangat penting secara mutlak atau tidak bemanfaat secara mutlak adalah pendapat yang tidak tepat. Dalam pandangan al-Ghazali, penting tidaknya ilmu kalam berkaitan dengan kondisi keyakinan masing-masing orang dan

93 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. 44.

kebutuhan mereka untuk menguatkan keyakinannya berdasarkan dalil-dalil logis. Al-Ghazali mengklasifikasi masyarakat dalam empat golongan dalam kaitannya dengan keyakinan dan kebutuhannya pada ilmu kalam. (1) orang yang sudah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dengan keyakinan yang benar dan kehidupan sehari-harinya disibukkan untuk beribadah dan bekerja. (2) orang yang cenderung menolak keyakinan yang benar karena kufur atau memeluk aqidah yang bid`ah, baik disebabkan fanatisme maupun karena dibesarkan dalam lingkungan aqidah yang seperti itu. (3) orang yang sudah beraqidah secara benar, baik dengan taqlid atau berdasar argumen takstual, tetapi ada keraguan karena pengaruh argumen-argumen rasional yang dibawa kaum bid`ah. (4) masyarakat awam yang beraqidah sesat dan menunggu bimbingan yang benar dari kaum cendekiawan.[94]

Al-Ghazali menyatakan bahwa di antara empat golongan manusia tersebut, ilmu kalam bisa dimanfaatkan untuk golongan ketiga, itupun sebatas yang diperlukan untuk membuat mereka sadar tentang aqidah yang benar. Untuk golongan pertama, ilmu kalam tidak boleh diberikan karena justru bisa meragukan mereka tentang aqidah yang sudah dianutnya dengan baik. Begitu pula untuk golongan kedua, ilmu kalam tidak bermanfaat karena sesuai dengan pengalaman sejarah, orang-orang seperti mereka hanya bisa disadarkan dengan senjata. Ilmu kalam juga tidak berguna untuk golongan keempat karena justru bisa melanggengkan kesesatan, disebabkan fanatisme.

Berdasarkan analisis di atas al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu kalam tidak bisa dianggap sebagai ilmu yang sangat penting secara mutlak. Sebaliknya, ilmu kalam juga tidak bisa dinilai sebagai ilmu bid'ah secara mutlak. Ilmu kalam penting dalam kondisi tertentu tetapi tidak dapat diberikan secara berlebihan.[95]

3. Hukum Mempelajari Ilmu Kalam.

Al-Ghazali menyatakan bahwa seseorang hanya diwajibkan untuk membenarkan dengan seyakinnya (*taṣdîq*) terhadap aqidah yang benar meski tanpa argument apapun. Jika terjadi keraguan dalam keyakinannya maka dia wajib untuk kembali sadar dan menyakini kebenaran aqidah

94 Abu Hamid al- Ghazali, *Al-Iqtişād Fi Al-I`tiqād*, ed. Anas Adnan al Sharfawi (Jedah: Dar al-Minhaj, 2019). 7-9.

95 Ghazali.

yang dianutnya. Di sini diperlukan seorang ahli ilmu kalam untuk menyadarkannya seperti seorang dokter yang diperlukan ketika ada orang yang sakit.[96] Bagi al-Ghazali, kebutuhan terhadap ahli kalam ini juga berlaku terhadap kebutuhan pada seorang ahli fiqh. Al-Ghazali bahkan menyatakan bahwa kebutuhan terhadap ahli fiqh lebih kuat daripada kebutuhan terhadap ahli kalam. Sebab, kebutuhan masyarakat terhadap masalah fiqhiyah tidak mengenal waktu dan berlaku pada semua orang. Sementara itu, kebutuhan terhadap ahli ilmu kalam bersifat insidentil, yakni ketika terjadi keraguan.[97]

Berdasarkan kondisi seperti itu, al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu kalam berkaitan dengan kepentingan sosial. Ketentuan ini memberikan dua konsekuensi. (1) bahwa setiap negeri atau daerah harus memiliki ahli ilmu kalam untuk melayani orang-orang yang membutuhkan penguatan aqidah. (2) ilmu kalam harus diajarkan secara khusus dalam rangka pengkaderan, tidak secara umum kepada masyarakat. Al-Ghazali menyatakan ada tiga syarat bagi seseorang yang bisa dikader sebagai seorang ahli ilmu kalam. (1) mempunyai kecerdasan di atas rata-rata dan mempunyai kemampuan orasi yang bagus. (2) mempunyai mental seorang akademisi dan tidak terlibat dalam usaha-usaha lain yang tidak berkaitan dengan keilmuan. (3) mempunyai karakter religius, bertaqwa kepada Allah dan konstruktif. Orang yang tidak mempunyai tiga kriteria ini tidak dapat diharapkan untuk menjadi ahli ilmu kalam dan mampu membimbing masyarakat yang membutuhkan.[98]

Bagaimana hukum mempelajari ilmu kalam? Al-Ghazali menyatakan bahwa sesuatu diberikan hukum wajib, mubah atau haram berdasarkan atas tiga pertimbangan. (1) berdasarkan kondisi barangnya (*ẓat*) seperti minuman keras diharamkan karena memabukkan dan bangkai diharamkan karena kematiannya. (2) karena faktor lain di luar dirinya *(li ghairihi*) seperti melakukan transaksi jual beli pada hari Jum'ah dilarang ketika adzan shalat Jum`ah dikumandangkan. (3) karena dampak buruk (*maḍarat*) yang ditimbulkannya seperti main kartu dilarang karena dapat melalaikan tugas dan kewajiban. Alasan yang ketiga ini terbagi dalam dua bagian. (a) dapat menimbulkan mudlarat secara mutlak, sedikit atau banyak, seperti

96 Ghazali. 10.
97 Zurkani Yahya, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). 90.
98 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. I, 129.

racun. (b) menimbulkan mudlarat ketika banyak, seperti madu. Madu dapat menimbulkan mudlarat ketika dikonsumsi secara berlebihan. Contoh yang pertama (a) hukum asalnya adalah haram, sedang contoh kedua (b) hukum asalnya adalah boleh. Dengan demikian, ketentuan hukum wajib atau haram dalam konteks ini bersifat kondisional, sesuai dengan kadar manfaat dan mudlarat yang ditimbulkannya.[99]

Untuk ilmu kalam, al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu kalam mempunyai manfaat dan madlarat. Dari sisi mudlaratnya, ilmu kalam bisa menjadi haram, tetapi dari sisi manfaatnya ilmu kalam bisa berhukum wajib sesuai dengan kondisi ojeknya. Mudlarat ilmu kalam bagi keyakinan yang sudah benar antara lain adalah mengesankan ketidakpastian, menggoyahkan aqidah dan melonggarkan keyakinan yang sudah mantap. Mudlarat ilmu kalam yang lain adalah dapat melanggengkan aqidah bid`ah bagi penganutnya karena teologi menambah fanatisme terhadap aqidah yang dipeluknya. Adapun manfaat ilmu kalam adalah mengawal aqidah yang benar yang sudah menjadi keyakinan masyarakat dan memeliharanya dari gangguan ahli bid`ah dengan argument-argumen rasional.

Berdasarkan atas analisis terhadap aspek manfaat dan mudlaratnya, al-Ghazali kemudian merinci hukum mempelajari ilmu kalam sesuai dengan kondisi objektif yang ada pada pribadi seseorang dan kondisi sosial yang ada. Dari sisi pribadi, al-Ghazali melarang memberikan ilmu kalam kepada masyarakat awam, baik mereka yang sudah beraqidah benar maupun bid`ah karena hal itu akan membawa madlarat. Pada orang pertama, orang yang sudah beraqidah secara benar, ilmu kalam justru dapat membuat aqidah mereka goyah. Pada orang kedua, pelaku bid'ah, ilmu kalam malah melanggengkan kebid`ahan aqidah yang dianutnya.[100] Ini sama seperti memberikan ilmu kalam kepada golongan pertama dan keempat yang diterangkan dalam *al-Iqtishâd*. Meski demikian, al-Ghazali membolehkan dan bahkan mewajibkan untuk memberikan ilmmu kalam kepada orang yang telah beraqidah benar tetapi dibuat ragu oleh argumentasi ahli bid`ah. Tidak ada cara lain untuk menyadarkan orang seperti ini kecuali lewat ilmu kalam. Ini sama seperti memberikan ilmu kalam kepada golongan ketiga dalam *al-Iqtishâd*.

99 Ghazali. I, 127.
100 Ghazali. 128.

Adapun dari segi kondisi sosial, al-Ghazali melarang memberikan ilmu kalam kepada masyarakat yang tidak dikhawatirkan adanya intimidasi ahli bid`ah. Akan tetapi, jika ada kekhawatiran kearah sana karena ahli bid`ah merajalela di suatu negeri, maka ilmu kalam boleh diberikan kepada anak-anak muslim untuk membentengi mereka dari pengaruh bid`ah dengan materi teologi yang di sesuaikan dengan kemungkinan keraguan yang di timbulkannya serta tingkat pemahaman mereka. Untuk keperluan ini, al-Ghazali menyiapkan dua karya tulis berkaitan dengan materi ilmu kalam. Yaitu, *Al-Risâlah al-Qudsiyah* berisi materi ilmu kalam untuk pemula dan *Al-Iqtishâd fî al-I`tiqâd* berisi materi ilmu kalam tingkat lanjut. Penggunaannya disesuaikan dengan tingkat pemahaman dan keraguan yang dihadapi.[101]

Uraian di atas menunjukkan bahwa pemikiran al-Ghazali tentang ilmu kalam tetap konsisten. Penjelasannya dalam kitab *Ihya* sebagaimana uraian di atas selaras dengan kitab sebelumnya, yaitu *al-Iqtiṣâd,* bahkan lebih rinci dengan memperhatikan aspek psikologis, sosiologis dan pragmatis. Pandangan al-Ghazali tentang ilmu kalam dalam dua kitab tersebut juga selaras dengan pemikirannya dalam *Iljâm*. Kitab *Iljâm* ditulis beberapa saat sebelum al-Ghazali wafat, setelah 10 tahun menjalani perilaku tasawuf. Dalam kitab yang disebut terakhir ini al-Ghazali melarang masyarakat awam untuk mendalami persoalan aqidah dan mempelajari argumen-agumen rasional di luar yang diajarkan al-Qur`an. Selain itu, al-Ghazali juga melarang orang awam untuk melakukan takwil atas ayat-ayat atau hadis yang dianggap *mutashâbihat*. Namun jelas bahwa pelarangan tersebut adalah semata demi menghindarkan masyarakat awam dari dampak negatif ilmu kalam. Larangan ini tidak berlaku untuk orang-orang tertentu terutama dalam rangka pengkaderan ahli ilmu kalam.[102]

Zurkani Yahya menyatakan bahwa pelarangan al-Ghazali terhadap ilmu kalam dalam *Ihyâ'* dan *al-Iqtiṣâd* adalah disebabkan adanya madlarat yang dikandung atau diakibatkan dari kajian ilmu kalam. Al-Ghazali melarang ilmu kalam disampaikan dalam forum-forum terbuka yang diikuti masyarakat awam. Sementara itu, pelarangan al-Ghazali terhadap ilmu kalam dalam kitab *Iljâm* didasarkan atas alasan adanya bid`ah tercela

101 Ghazali. 128.

102 Abu Hamid al- Ghazali, "Iljām Al-Awām an Ilm Al-Kalām," in *Majmû`ah Al-Rasā'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 300–333.

(*mazmûmah*) yang itu bertentangan dengan sunnah *mahmûdah* (terpuji).[103]

Ketentuan al-Ghazali tentang ilmu kalam di atas tidak bertentangan dengan pemikirannya dalam kitab *al-Jawâhir.* Dalam kitab ini al-Ghazali membagi ilmu yang digali dari al-Qur`an dalam tiga tingkatan. (1) tingkat yang paling rendah adalah ilmu-ilmu bahasa, terdiri atas ilmu bahasa Arab, ilmu gramatika (*nahwu*), ilmu qira'ah, ilmu *mahraj* dan ilmu menulis huruh arab. (2) tingkat kedua, tingkat yang lebih tinggi adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan sejarah para nabi, ilmu kalam dan ilmu fiqh. (3) tingkat paling tinggi adalah ilmu tentang Allah (*ma`rifah*). Ilmu kalam termasuk ilmu yang mulia karena argumen-argumennya diambilkan dari al-Qur`an.[104] Akan tetapi, ilmu-ilmu lain yang argumentasinya di ambilkan dari al-Qur`an juga ada yang diberi status hukum sama seperti ilmu kalam. Artinya, ilmu yang dianggap mulia karena didasarkan atas argumen dari al-Qur`an tidak hanya ilmu kalam, dan ilmu-ilmu tersebut tidak dinilai mulia secara mutlak.

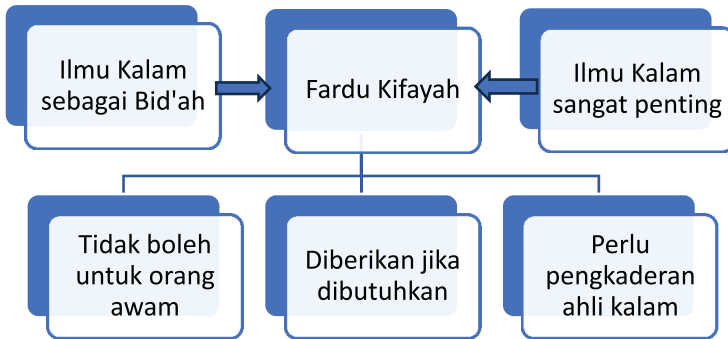
Berdasarkan uraian di atas, rincian posisi ilmu kalam dalam kategori fardu kifayah adalah sebagi berikut. (1) ilmu kalam tidak boleh diberikan kepada masyarakat awam. (2) ilmu kalam hanya boleh dimanfaatkan dalam situasi mendesak atau dibutuhkan, baik untuk kepentingan pribadi maupun masyarakat. (3) ahli ilmu kalam tetap diperlukan masyarakat dan dilestarikan lewat pengkaderan atas orang tertentu. Kesimpulan ini sekaligus menunjukkan bahwa al-Ghazali mempertemukan pendapat dua golongan ekstrem di atas. Yaitu, kelompok yang menolak ilmu kalam dan menganggapnya sebagai bid'ah, dan kelompok yang menerima ilmu kalam secara mutlak dan menempatkannya sebagai ilmu fardu ain dalam pencariannya.

Upaya untuk mempertemukan dua posisi yang berbeda dan berseberangan tampaknya adalah pemikiran khas al-Ghazali. Selain masalah ilmu kalam, al-Ghazali juga berusaha mempertemukan antara fiqh dengan tasawuf dalam karya monumentalnya, *Ihyâ' Ulūm al-Dĩn.* Al-Ghazali juga berusaha mempertemukan atau menafsirkan hadits-hadis yang bertentangan, yakni hadits tentang perpecahan dikalangan umat Islam lewat karyanya yang berjudul *Fasl al-Tafriqah.* Peneliti telah menterjemahkan kitab ini ke dalam bahasa Indonesia dengan judul Toleransi, Kebenaran dan

103 Yahya, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis*. 92.

104 Abu Hamid al- Ghazali, *Jawāhir Al-Qur'an*, ed. M Rashid Rida al- Qabbani (Beirut: Dar al-Ihya, 1990). 27.

Kebahagiaan Perspektif al-Ghazali tahun 2022.[105]

Bagan 12
Hukum Ilmu Kalam Menurut al-Ghazali

D. Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali.

Bagian ini menjelakan perbandingan antara pemikiran al-Farabi dan al-Ghazali terkait dengan peran ilmu kalam. Pemikiran kedua tokoh mempunyai titik temu dan perbedaan. Persamaannya adalah (1) bahwa kedua tokoh sama-sama menyatakan pentingnya ilmu kalam dalam keagamaan. Al-Farabi menyatakan bahwa ilmu kalam berguna untuk menjelaskan dan membela ajaran-ajaran agama dari serangan luar. Al-Ghazali juga menyatakan bahwa ilmu kalam berguna untuk membela keyakinan agama dari serangan kaum bid'ah, disamping untuk menguatkan keyakinan orang-orang yang masih dilanda keraguan. (2) kedua tokoh sama-sama tidak menempatkan ilmu kalam pada posisi puncak keilmuan, meski sama-sama menyatakan tentang pentingnya ilmu kalam. Kedua tokoh sama-sama menyatakan bahwa ilmu kalam bukan *the queen of science* sebagaimana dalam tradisi Katolik. (3) kedua tokoh sama-sama menilai bahwa peran ilmu kalam bersifat defensive sekaligus offensive. Ilmu kalam bersifat defensive, berfungsi untuk menguatkan keyakinan masyarakat muslim sendiri, dan bersifat offensive yaitu menyerang pihak-pihak luar yang menganggu keyakinan Islam.

Titik temu antara al-Farabi dan al-Ghazali tersebut sekaligus menunjukkan bahwa peran ilmu kalam dalam tradisi keilmuan Islam abad tengah tidak bergeser. Ilmu kalam dalam perspektif outsider seperti al-Farabi abad 8 dan insider seperti

105 Achmad Khudori Soleh, *Toleransi, Kebenaran Dan Kebahagiaan Menurut Al-Ghazali (Tolerance, Truth and Happiness According to Al-Ghazali)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2022), http://repository.uin-malang.ac.id/12464/.

al-Ghazali abad 11 tetap penting dalam agama tetapi tidak sampai pada posisi puncak dalam hierarkhi keilmuan, yang menentukan dan mempengaruhi ilmu-ilmu keagamaan yang lain. Ilmu kalam penting dan dibutuhkan dalam kondisi tertentu.

Adapun perbedaan al-Farabi dan al-Ghazali tampak pada posisi dan perspektif yang digunakan. *Pertama*, al-Farabi yang filosof menempatkan ilmu kalam dalam kategori ilmu praktis yang disebut sebagai ilmu politik (*al-'ilm al-madani*) yang berfungsi untuk merealisasikan ilmu-ilmu teoritis, sedang al-Ghazali memposisikan ilmu kalam dalam kategori fardlu kifayah pada hukum mencarinya. Bagi al-Farabi, ilmu kalam bukan termasuk ilmu teoritis tetapi lebih bersifat aplikatif untuk melandingkan gagaasan-gagasan teortis yang berkaitan dengan Allah. Sementara itu, al-Ghazali menilai bahwa ilmu kalam tidak masuk kategori sangat penting tetapi juga tidak boleh diabaikan. Ilmu kalam hanya boleh diberikan jika dibutuhkan, meski perlu adanya pengkaderan ahli kalam di setiap wilayah.

Kedua, Al-Farabi menilai bahwa sebagai ilmu praktis ilmu kalam dapat berperan untuk mengarahkan manusia mencapai kebahagiaan. Bagi al-Farabi, kebahagiaan bakal tergapai ketika manusia mampu mengenal Allah dan membuktikan pengenalannya tersebut dalam aktivitasnya di masyarakat. Sementara itu, al-Ghazali menilai bahwa ilmu kalam berperan untuk menguatkan iman seseorang ketika mengalami keraguan, baik keraguan yang muncul akibat godaan kaum bid'ah atau keraguan yang muncul karena perlu argument rasional.

Bagan 13
Peran Ilmu Kalam al-Farabi dan al-Ghazali

No	Persamaan	Perbedaan
1	Menilai ilmu kalam mempunyai peran penting untuk menjaga keyakinan agama dari serangan kaum bid'ah	Al-Farabi: menempatkan ilmu kalam dalam kategori ilmu praktis. Al-Ghazali: ilmu kalam masuk kategori fardu kifayah dalam hukum mencarinya.
2	Tidak menempatkan ilmu kalam pada posisi puncak hierarkhi keilmuan (*the queen of science*) yang mempengaruhi ilmu-ilmu keagamaan yang lain.	Al-Farabi: ilmu kalam dapat mengarahkan pada pencapaian kebahagiaan. Al-Ghazali: ilmu kalam dapat menguatkan iman.
3	Ilmu kalam bersifat defensive sekaligus offensive.	

BAB VI
PENUTUP

Berdasar uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, materi ilmu kalam al-Farabi ada tiga, kajian tentang Allah, kajian tentang kenabian dan kajian tentang hari akhir. Materi ilmu kalam al-Ghazali juga tiga, yaitu keyakinan pada Allah, keyakinan pada kenabian Muhammad dan hari akhir. Kedua tokoh menyatakan bahwa tiga hal tersebut adalah materi pokok (*uṣūl*) dalam ilmu kalam, dan selainnya adalah varian (*farū'*).

Al-Farabi dan al-Ghazali sama-sama menyatakan bahwa materi utama ilmu kalam ada tiga sebagaimana di sebutkan. Akan tetapi, keduanya berbeda pandangan tentang tiga materi yang dimaksud. Al-Farabi memahami Tuhan sebagai Sebab Pertama yang dari-Nya alam semesta mengalir dan mewujud, sedang al-Ghazali menempatkan Tuhan sebagai Dzat yang disembah dan Pencipta alam raya dari ketidaaan. Al-Farabi menilai Nabi sebagai manusia yang telah mencapai puncak kesempurnaan spiritual dan sudah bersama Allah sehingga layak diikuti, al-Ghazali menempatkan Nabi sebagai utusan Allah untuk menyampaikan ajaran-ajaran-Nya kepada manusia. Al-Farabi melihat akherat sebagai keniscayaan, tampat manusia menerima konsekuensi logis dari segala perilakunya, sedang al-Ghazali mengajarkan bahwa akherat adalah tempat yang disiapkan Allah untuk membalas perbuatan manusia.

Kedua, metode ilmu kalam dalam perspektif al-Farabi ada lima macam. Yaitu, (1) metode tekstual, (2) keyakinan bahwa ajaran agama pasti benar, (3) melakukan rasionalisasi dan saintisasi agama, (4) mencari kelemahan ajaran agama lain, (5) menyerang para penghujat Islam. Sementara itu, metode ilmu kalam menurut al-Ghazali ada empat, yaitu (1) metode doktrin, (2) melalui

pengajaran, (3) perdebatan atau dialektika, dan (4) suluk. Empat metode ini adalah konsep metode ilmu kalam yang diberikan al-Ghazali.

Lima metode ilmu kalam dari al-Farabi di atas adalah hasil analisis al-Farabi sebagai seorang filosof (*outsider*) terhadap berbagai metode yang digunakan para ahli kalam dimasanya. Al-Farabi menilai bahwa metode-metode tersebut tidak valid untuk mencari kebanaran sehingga kualitasnya di bawah metode ilmu-ilmu filosofis. Berdasarkan hal itu, secara metodologis al-Farabi menempatkan ilmu kalam di bawah ilmu-ilmu filosofis. Sementara itu, empat metode ilmu kalam dari al-Ghazali adalah konsep metode ilmu kalam sebagai seorang ahli kalam (*insider*) dan sufi. Al-Ghazali menilai bahwa metode dialektika (*jadali*) tidak valid untuk mencari hakekat segala sesuatu. Berdasarkan hal tersebut, al-Ghazali menempatkan ilmu kalam di bawah tasawuf dan metode dialektika ilmu kalam di bawah *suluk* tasawuf.

Ketiga, al-Farabi menyatakan bahwa ilmu kalam dapat berperan untuk menjaga agama dari gangguan kaum bid'ah. Selain itu, ilmu kalam juga dapat berfungsi untuk mengantarkan manusia pada kebahagiaan. Al-Ghazali juga menyatakan bahwa ilmu kalam dapat menguatkan iman seseorang disamping melindungi ajaran agama dari gangguan kaum bid'ah.

Meski demikian, al-Farabi tidak menilai ilmu kalam sebagai ilmu yang sangat penting yang dapat mengendalikan disiplin ilmu-ilmu lainnya (*the queen of science*). Sebaliknya, al-Farabi menempatkan ilmu kalam dalam kategori ilmu praktis yang berperan sebagai sarana untuk merealisasikan konsep-konsep besar dalam ilmu-ilmu teoritis. Sejalan dengan itu, al-Ghazali juga tidak menilai ilmu kalam sebagai ilmu yang sangat dibutuhkan oleh setiap individu sehingga hukum mencarinya adalah *fardlu ain*. Sebaliknya, al-Ghazali menyatakan bahwa ilmu kalam hanya harus ada jika dibutuhkan sehingga hukum mencarinya adalah *fardu kifayah*.

Berdasarkan kesimpulan tersebut, peneliti perlu sampaikan dua hal. *Pertama*, perlu ada pengembangan dalam metode ilmu kalam. Metode dialektika (*jadali*) ilmu kalam yang dikritik oleh al-Farabi dan al-Ghazali perlu dikembangkan sehingga menjadi valid dan kuat. Integrasi metode ilmu kalam dengan nalar filsafat model al-Farabi dan penghayatan tasawuf model al-Ghazali perlu diupayakan. Dengan model integrasi tiga kaki ini (dialektika-burhani-irfani) metode ilmu kalam diharapkan menjadi kuat, valid dan dapat dirasakan.

Kedua, perlu reorientasi peran ilmu kalam. Ilmu kalam yang lebih digunakan untuk membela dan mempertahankan akidah Islam dari serangan kaum bid`ah perlu diarahkan menjadi pembentukan pribadi paripurna muslim. Peran ilmu kalam perlu diarahkan untuk mengenal dan akrab dengan Allah, dan bagaimana kedekatan dengan-Nya tersebut termanifestasikan dalam praktek kehidupan. Jelasnya, ilmu kalam perlu diorentasikan untuk "menurunkan" Allah ke bumi, mewujutkan sifat-sifat keagungan-Nya dalam pribadi dan perilaku muslim, *anthropocentrism* sebagaimana pemikiran al-Farabi. Konsep ilmu kalam yang selama ini lebih mengarah untuk "mengabdi" dan membela Tuhan (*theocentric*) perlu dipikirkan ulang karena seperti ungkapan Gus Dur (1940-2009), Tuhan tidak perlu dibela.

Daftar Pustaka

Abduh, Muhammad. *Risalah Al-Tauhid*. Beirut: Dar al-Ihya, 1986.

Abel, A. "Baḥīrā." Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. *Encyclopaedia of Islam*, 2023. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1050.

Ahmed, Akbar S. *Discovering Islam Making Sence of Muslim History and Society*. London: Routledge and Paul Kegan, 1988.

Ahwani, Fuad. *Al-Falsafah Al-Islâmiyah*. Cairo: Maktabah Tsaqafiyah, 1962.

Akbar, Ali. *Tuhan Dan Manusia*. Edited by Lukman Saksono (translit). Grafikatama Jaya, 1992.

Akdağ, Özcan. "Tanrı'nın İlmi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22, no. 1 (June 2018): 9–36. https://doi.org/10.18505/cuid.389180.

Amin, Ahmad. *Ḍuhâ Al-Islâm*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

———. *Zhuhr Al-Islâm*. Cairo: al-Nahdah al-Misriyah, 1965.

Aminrazevi, Mehdi. "Pendekatan Rasional Sahrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan." *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam* 7 (1992): 59–79.

Anwar, Saiful. *Filsafat Ilmu Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.

Arberry, A.J. *A Sufi Martir The Apologia of Ain Al-Qudat Al-Hamadani*. New York: Routledge, 2008.

Ash`ari, Abu al-Hasan al-. *Maqālāt Al-Islāmiyah*. Beirut: Maktabah al-Asriyah, 1990.

———. *Risālah Fi Istihsān Al-Khauḍ Fĩ `Ilm Al-Kalām*. Heiderabad: Dar al-Ma'arif, 1344.

Atiyeh, George N. *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*. Edited by Kasidjo Djojosuwarno (translit from English to Indonesian). Bandung: Pustaka, 1983.

AZADEGAN, EBRAHIM. "On the Incompatibility of God's Knowledge of Particulars and the Doctrine of Divine Immutability: Towards a Reform in Islamic Theology." *Religious Studies* 58, no. 2 (June 2022): 327–44. https://doi.org/10.1017/S0034412520000414.

Badawi, Abd Rahman. "Muhammad Ibn Zakaria Al-Razi." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by MM Sharif, I., 434–49. New Delhi: Low Price Publication, 1995.

Badawi, Abdur Rahman. *Shaṭahāt Al-Ṣūfiyah*. Cairo: Maktabah al-Nahdlah, 1946.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.

Bajuri, Ibrahim al-. *Tijan Al-Darury*. Surabaya, 1987.

Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998.

———. *Tauhid & Sains*. Edited by Yuliani Liputo (trans). Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.

Bekker, Anton, and Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.

Black, Deborah L. "Al-Farabi." In *History of Islamic Philosophy*, edited by Hossein and Oliver Leaman Nasr. London: Routledge, 1996.

Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2008.

Boer, TJ. De. *Târikh Al-Falsafat Fî Al-Islâm*. Edited by Abu Riddah. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1957.

Brockelmann, Carl. *Târîkh Al-Syu`ûb Al-Islâmiyah*. Beirut: Dar al-ilm, 1989.

Dahler, Franz. *Asal Dan Tujuan Manusia*. Yogyakarta: Kanisius, 1988.

Deniz, Gürbüz. "Al-Farabi on Divine Knowledge." *Islamic University of Europa, Journal of Islamic Research* 2, no. 2 (2009): 24–33.

Dunaway, Billy. “Knowledge and Theological Predication: Lessons from the Medieval Islamic Tradition.” *Res Philosophica* 98, no. 2 (2021): 353–76. https://doi.org/10.11612/resphil.2035.

Esser, Frank, and Rens Vliegenthart. “Comparative Research Methods.” In *The International Encyclopedia of Communication Research Methods*, 1–22. Wiley, 2017. https://doi.org/10.1002/9781118901731.iecrm0035.

Fakhry, Majid. *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld, 2002.

Farabi, Abu Nasr. “Fî Mâ Yanbaghî ‘An Yuqaddam Qabl Ta`allum Al-Falsafah.” In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Dieterici, 49–55. Leiden: EJ. Brill, 1890.

Farabi, Abu Nasr al-. *Al-Siyâsah Al-Madaniyah*. Edited by Ali Bu Mulham. Beirut: Dar al-Hilal, 1994.

———. *Fuṣûl Al-Madanî (Aphorisms of the Statesman)*. Edited by DM Dunlop. Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1961.

———. “Fuşûs Al-Hikam.” In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Dieterici, 66–83. Leiden: EJ. Brill, 1890.

———. *Ihṣâ Al-Ulūm*. Edited by Ali Bumulham. Cairo: Dar al-Hilal, 1996.

———. *Kitâb Al-Millah Wa Nuṣûṣ Al-Ukhrâ*. Edited by Muhsin Mahdi. Beirut: Dar al-Mashriq, 1991.

———. *Mabâdi’ Arâ’ Ahl Al-Madîna Al-Fâdlila*. Edited by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Gardet, Louis. *Falsafah Al-Fikr Al-Diny*. Beirut: Dar al-ilm, 1967.

Ghazali, Abu Hamid al-. *Al-Arba’in Fi Uṣūl Al-Dĩn*. Mesir: Masktabah al-Jundi, n.d.

———. *Al-Iqtişād Fi Al-I`tiqād*. Edited by Anas Adnan al Sharfawi. Jedah: Dar al-Minhaj, 2019.

———. “Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl.” In *Majmû`ah Rasăil*, 537–85. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. “Al-Risālah Al-Ladûniyah.” In *Majmû`ah Rasā’il*, 222–35. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. “Ayuha Al-Walad.” In *Majmû`ah Al-Rasā’il*, 256–67. Beirut: Dar al-

Fikr, 1996.

———. "Faṣl Al-Tafriqah." In *Majmû`ah Rasăil*, 236–55. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. *Ihyā Ulûm Al-Dĩn*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008.

———. "Iljām Al-Awām an Ilm Al-Kalām." In *Majmû`ah Al-Rasā'il*, 300–333. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. *Jawāhir Al-Qur'an*. Edited by M Rashid Rida al- Qabbani. Beirut: Dar al-Ihya, 1990.

———. "Kimyā Al-Sa`ādah." In *Majmû`ah Al-Rasā'il*, 418–28. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. *Maqāṣid Al-Falāsifah*. Edited by Ahmad Farid al- Mazidy. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2021.

———. *Mi`râj Al-Sâlikîn*. Cairo: Silsilah al-Tsaqafah, 1964.

———. "Mishkat Al-Anwār." In *Majmû`ah Al-Rasā'il*, 268–92. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. "Muqaddimah." In *Fadlâih Al-Bathiniyyah*, edited by Abd Rahman Badawi. Cairo, 1964.

———. "Qawā`id Al-`Aqāid Fî Al-Tauhĩd." In *Majmū`ah Al-Rasāil*, 160–64. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

———. *Tahāfut Al-Falāsifah*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972.

———. *Tauhidullah*. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.

Gilliot, Claude, and Osman Bakar. "Classification of Knowledge in Islam." *Studia Islamica*, no. 93 (2001): 152. https://doi.org/10.2307/1596114.

Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press, 2009. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331622.001.0001.

Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011.

Haleem, M Abdel. "Early Kalam." In *History of Islamic Philosophy*, edited by Hossein Nasr and Oliver Leaman, Part I., 71–88. London and New York: Routledge, 1996.

Hammond, Robert. *The Philosophy of Al-Farabi and Its Influence on Medical Thought*. New York: Hobson Book Press, 1947.

Hanafi, Hasan. *Min Al-Aqîdah Ilâ Al-Tsaurah*. Cairo: Maktabah Matbuli, 1991.

Hasan, Hasan Ibrahim. *Târîkh Al-Daulah Al-Fathimiyah*. Mesir, 1958.

———. *Târîkh Al-Islâmî*. Cairo: al-Nahdah al-Misriyah, 1964.

Hasan, Yahya Hashim. *Al-Asas Al-Manhajiyah Li Binā' Al-Aqĩdah Al-Islāmiyah*. Cairo: Dar al-Kutub, 1986.

Hasan, Yahya Hasyim. *Al-Asās Al-Manhajiyah Libinā'i Al-`Aqîdat Al-Islāmiyah*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, n.d.

Hasymi. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulang Bintang, 1975.

Hitti K, Philip. *History of the Arabs*. London: The Macmillan Press, 1970.

Hussein., Nizar Amer. "Al-Farabi Political Thought." *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt / Egyptology* 17, no. 6 (2020): 15879–89. https://archives.palarch.nl/index.php/jae/article/view/7295.

Ibn Imran, Muhammad. *Fath Al-Majîd*. Surabaya: Usaha Keluarga, n.d.

Ibn Khaldun, Abdurrahman ibn Muhammad. *Muqaddimah*. Edited by Abdullah Muhammad Darwish. Damaskus: Dar Yu`rab, 2004.

Ibn Khalikan. *Wafayat Al-A'yan*. Beirut: Dar al-Shadir, n.d.

Ibn Rushd, Ahmad. *Sharh Jumhûriyah Aflatûn (Averroes on Plato`s Republic)*. Edited by Ralph Lerner. Cornell: Cornell University Press, 1974.

Ibn Sina, Ali. *Al-Najah*. Cairo: Dar al-Kutub, 1938.

Ibn Taymiyah, Taqiy al-Din ibn Abd Halim. *Al-Fatāwā*. Cairo: Dar al-Kutub, 1971.

Ibn Usaibi'ah. *Uyun Al-Anba Fi Tabaqat Al-Atibba*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

Iji, Aḍud al-Din al-. *Al-Mawāqif Fi `Ilm Al-Kalām*. Beirut: Dar al-Kutub, 2008.

Ilhamuddin. *Pemikiran Kalam Al-Baqilani*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jabiri, M Abed al-. *Bunyah Al-`Aql Al-Arabî*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.

———. *Takwîn Al`Aql Al-`Arabî*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1991.

Jarullah, Zuhdi. *Al-Mu`tazilah*. Beirut: al-Ahali, 1974.

Jawwad, Musthafa. “Ashr Al-Ghazâlî.” In *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih*. Cairo: Majlis al-A’la, 1962.

Khudori, Muhammad al-. *Muhâdlârat Al-Umam Al-Islâmiyah*. Cairo, 1921.

Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam*. Edited by M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Press, 1988.

Machiavelli, Niccolò. *Sang Penguasa*. Edited by Sastrapratedja. Jakarta: Gramedia, 1991.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin Dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Madkour, Ibrahim. “Al-Farabi.” In *A History of Muslim Philosophy*, edited by MM Sharif, 450–68. New Delhi: Low Price Publication, 1995.

———. “Al-Ghazali Al-Failusuf.” In *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih*. Cairo: Majlis al-A’la, 1962.

———. *Fî Al-Falsafah Al-Islâmiyah*. Mesir: Dar al-Ma’arif, n.d.

Marmura. “Sikap Al-Ghazâli Terhadap Ilmu-Ilmu Sekuler Dan Logika.” *Al-Hikmah* 6, Oktober (1992).

Masmuni, Masmuni. “Muhammad in The West: Analysis of the Historical Description of the Prophet Muhammad in Armstrong’s Writings.” *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya* 6, no. 3 (December 25, 2022): 331–40. https://doi.org/10.15575/rjsalb.v6i3.22139.

McBrayer, Gregory A., and Waseem El-Rayes. “Al-Ghazālī’s Moderation in Belief.” *American Journal of Islam and Society* 32, no. 4 (October 2015): 117–20. https://doi.org/10.35632/ajis.v32i4.1010.

Mu`adz, Khalid. “Dimasyqi Ayyâm Al-Ghazâlî.” In *Abû Hâmid Al-Ghazâlî Fî Al-Dzikr Al-Mi`awiyât Al-Tasi`at Li Miladih*. Cairo: Majlis al-A’la, 1962.

Mubarak, Zaki. *Al-Akhlâq Ind Al-Ghazâlî*. Cairo: Dar al-Katib al-Arabi, 1924.

Muhsin Mahdi. “Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy.” In *Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by Parviz Morewedge, 3–21. New York: Delmar, 1981.

———. “Al-Ta`âlim Wa Al-Tajribah Fî Al-Tanjîm Wa Al-Musîqî.” In *Al-Fârâbî Wa Al-Hadlârah Al-Insâniyah*, edited by Hasan Bakar, 260–71. Baghdad: Dar al-Hurriyah, 1976.

Nakissa, Aria. “Cognitive Science of Religion and the Study of Islam: Rethinking Islamic Theology, Law, Education, and Mysticism Using the Works of Al-Ghazālī.” *Method & Theory in the Study of Religion* 32, no. 3 (May 2020): 205–32. https://doi.org/10.1163/15700682-12341474.

Nashar, Ali Shami an-. *Manāhij Al-Baḥṭ ‘inda Mufakkir Al-Islām*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1974.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1985.

———. *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.

Nasution, Yasir. *Manusia Menurut Al-Ghazali*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Netton, Ian Richard. *Al-Farabi and His School*. *Philosophy East and West*. Vol. 44. London: Routledge, 1992. https://doi.org/10.2307/1399818.

Nuseibeh, Sari. “Epistemology.” In *HIstory of Islamic Philosophy*, edited by Hossein Nasr and Oliver Leaman, Part II., 824–40. London and New York: Routledge, 1996.

Othman, Ali Issa. *Manusia Menurut Al-Ghazali*. Edited by Johan Smit (translit). Bandung: Pustaka, 1987.

Peursen, Van. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986.

Poespoprodjo. *Logika Ilmu Menalar*. Bandung: Remaja Karya, 1989.

Qayyum, Abdul. *Surat-Surat Al-Ghazali*. Edited by Haidar Baqir (translit). Bandung: Mizan, 1988.

Qifthi, Ibn Yusuf. “Tarikh Al-Hukama.” In *Al-Tsamrah Al-Mardliyah*, edited by Friedrich Heinrich Dieterici, 115–18. Leiden: EJ. Brill, 1890.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1979.

———. *Prophecy in Islam*. London: George Allen & Unwin LTD, 1958.

Razi, Ibn Zakaria al-. “Al-Tibb Al-Ruhânî.” In *Rasâil Falsafiyah*, 1–96. Beirut: Dar al-Afaq, 1973.

Raziq, Musthafa Abd al-. *Tamhîd Li Târîkh Al-Falsafat Al-Islâmiyah*. Cairo: Lajnah al-Ta`lif wa al-Nashr, 1959.

Riccuer, Paul. *Hermeneutic and the Human Sciences; Essays on Language, Action and Interpretation*. Edited by Leonard Thomson. Cambridge: Cambridge University Press (CUP), 1982.

Sanusi, Muhammad ibn Yusuf al-. *Umm Al-Barāhīn*. Edited by Khalid Zuhri. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009.

Saunders, JJ. *A History of Medieval Islam*. London: Routledge and Paul Kegan, 1980.

Schneider, Jakob Hans Josef. "Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Farabi's De Scientiis." *Philosophy Study* 1, no. 1 (2011): 41.

Sha`rani, Abdul Wahab al-. *Al-Mizân Al-Kubrâ*. Beirut: Dar al-Fikr, 1985.

Shahrastani, Ibn Abd al-Karim al-. *Al-Milal Wa Al-Nihal*. Edited by Ahmad Fahmi Muhammad. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007.

Sheikh, Saeed. *Studies in Muslim Philosophy*. Lahore: New Anarkali, 1997.

Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1997.

SHIHADEH, AYMAN. "FROM AL-GHAZĀLĪ TO AL-RĀZĪ: 6TH/12TH CENTURY DEVELOPMENTS IN MUSLIM PHILOSOPHICAL THEOLOGY." *Arabic Sciences and Philosophy* 15, no. 1 (March 2005): 141–79. https://doi.org/10.1017/S0957423905000159.

Soleh, Achmad Khudori. "Al-Ghazali's Concept of Happiness in The Alchemy of Happiness." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 12, no. 2 (December 13, 2022): 196–211. https://doi.org/10.32350/jitc.122.14.

———. *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*. Edited by Erik Sabti Rahmawati. Malang: UIN Malang Press, 2020.

———. "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hasan Hanafi." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 11, no. 1 (2010): 41–60.

———. *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi Dan Al-Ghazali*. Edited by Erik Sabti Rahmawati. Malang: UIN Malang Press, 2013.

———. "Tipologi Pemikiran Islam Kontemporer." In *Pemikiran Islam Kontemporer*, edited by Achmad Khudori Soleh, xv–xxvi. Yogyakarta: Jendela, 2003.

———. *Toleransi, Kebenaran Dan Kebahagiaan Menurut Al-Ghazali (Tolerance, Truth and Happiness According to Al-Ghazali)*. Edited by Erik

Sabti Rahmawati. Malang: UIN Malang Press, 2022. http://repository.uin-malang.ac.id/12464/.

Stanesby, Derek. *Science, Reason and Religion*. London: Routledge, 2016.

Steenbrink, Karel A. *Metodologi Penelitian Agama Islam Di Indonesia Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama Dalam Beberapa Melayu Dari Abad 19*. Semarang: LP3M IAIN Walisongo, 1985.

Subky, Taj al-Din al-. *Thabaqât Al-Syâfi`îyah Al-Kubrâ*. Cairo: Maktabah al-Misriyah, 1906.

Suseno, Frans Magnis. *13 Model Pendekatan Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.

Thabathabai, M Husein. *Islam Syiah Asal Usul Dan Perkembanganya*. Jakarta: Grafiti, 1989.

Usman, Abd al-Karim. *Sîrah Al-Ghazâlî*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Watt, William Montgomery. *Islamic Theology and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

———. *The Majesty That Was Islam*. London: Sidgwich, 1997.

Whittingham, Martin. "Al-Ghazali's Philosophical Theology." *American Journal of Islam and Society* 27, no. 4 (October 2010): 111–14. https://doi.org/10.35632/ajis.v27i4.1295.

Yahya, Zurkani. *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Zidan, George. *Tarikh Adâb Al-Lughah Al-Arabiyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Tentang Penulis

Prof. Dr. Achmad Khudori Soleh M.Ag adalah Guru Besar Filsafat Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang. Lahir di Nganjuk, 24 Nopember 1968. Pendidikan S-1 di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (1993), S-2 dan S-3 di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (2010), dengan konsentrasi Filsafat Islam.

Beberapa bukunya yang telah terbit, *Menjadi Kekasih Tuhan* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997), *Kegelisahan al-Ghazali* (Bandung: al-Hidayah, 1998), *Fiqh Kontekstual I-VII* (Jakarta: Pertja, 1998-2000), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2009), *Integrasi Agama dan Filsafat* (Malang: UIN Press, 2010), *Konsep Kerjasama Umat Beragama Farid Esack* (Malang: UIN Press, 2011), *Epistemologi Ibn Rusyd* (Malang: UIN Press, 2012), *Teologi Islam Perspektif al-Farabi dan al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2013), *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogayakarta: Ar-Ruzz Media, 2013 & 2016), *Epistemologi Islam* Perspektif al-Farabi dan Ibn Rusyd (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2018), *Integrasi Quantum Agama dan Sains* (Malang: UIN Maliki Press, 2020), *Maulana Farid Esack Hermeneutika Pembebasan dan Relasi Antar Umat Beragama* (Malang: UIN Maliki Press, 2021), dan *Toleransi Kebenaran dan Kebahagiaan Menurut al-Ghazali* (Malang: UIN Maliki Press, 2022)

Semua karya tulisnya, dalam bentuk artikel jurnal, buku, book section, penelitian maupun tulisan popular di koran dalam dibaca dan diunduh dengan men-scan link barcode berikut.

Repository

Sinta

Scopus

Google Scholar

PESANTREN PUTRI AL - AZKIYA'
JOYO SUKO METRO MERJOSARI MALANG
المعهد الإسلامي الأزكياء
SUCIKAN DIRI DAN TINGKATKAN PROFESIONALITAS

Teologi Islam

Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali

Buku ini berisi pemikiran al-Farabi (870-950) dan al-Ghazali (1058-1111) tentang tiga persoalan penting ilmu kalam: (1) materi ilmu kalam, (2) metode ilmu kalam, (3) peran ilmu kalam. Al-Farabi dan al-Ghazali sepakat bahwa materi utama ilmu kalam ada tiga: kajian tentang Allah, kenabian dan hari akhir. Kedua tokoh juga sepakat bahwa metode ilmu kalam mengandung kelemahan, kalah valid dibanding metode filsafat dan kalah kuat dibanding tasawuf. Meski demikian, al-Farabi dan al-Ghazali berbeda pendapat tentang peran dan posisi penting ilmu kalam. Al-Farabi menempatkan ilmu kalam dalam kategori ilmu praktis, sedang al-Ghazali menghukumi belajar ilmu kalam sebagai fardu kifayah, bukan fardu ain.

Ilmu kalam modern harus memikirkan dua hal. (1) pengembangan metode ilmu kalam dengan melakukan integrasi dengan nalar filsafat, penghayatan tasawuf dan analisis sosial, sehingga ilmu kalam dapat menjadi solusi masyarakat dengan dasar rasional dan spiritual. (2) perubahan orientasi. Ilmu kalam perlu merubah orientasi dari awalnya menciptakan "tentara Tuhan" yang selalu "membela" kebesaran-Nya menjadi mengekspresikan bukti kedekatan dengan Allah dalam kehidupan individu dan sosial. (Achmad Khudori Soleh).

ISBN 978-623-485-205-9

Edulitera
Jl. Apel No. 28 A Semanding, Sumbersekar,
Dau, Kab. Malang (65151)
Telp./Fax: (0341) 5033268
Email: eduliteramalang@gmail.com